3 1761 05938881 9

BD
581
P375
1907
Bd.2
c.1
ROBARTS

Rev. W. Slugar

Presented to the

LIBRARY *of the*

UNIVERSITY OF TORONTO

by

DR. ROMAN L. SLUZAR

DIE GROSSEN WELTRÄTSEL.

PHILOSOPHIE DER NATUR.

DIE

GROSSEN WELTRÄTSEL.

PHILOSOPHIE DER NATUR.

ALLEN DENKENDEN NATURFREUNDEN DARGEBOTEN

VON

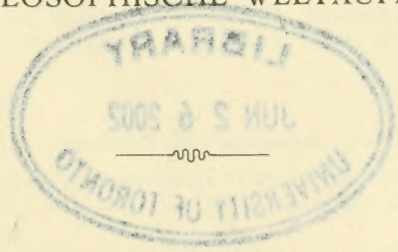
TILMANN PESCH S. J.

Halbe Kenntnis der Natur führt von der Wahrheit ab; gründliche führt zu ihr zurück.

DRITTE, VERBESSERTE AUFLAGE.

ZWEITER (SCHLUSS-) BAND.

NATURPHILOSOPHISCHE WELTAUFFASSUNG.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1907.
BERLIN, KARLSRUHE MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Cum opus, cui titulus est „Die großen Welträtsel. Philosophie der Natur. 3. Auflage", a sacerdote Soc. Jesu compositum, aliqui eiusdem Societatis revisores, quibus id commissum fuit, recognoverint et in lucem edi posse probaverint, facultatem concedimus, ut typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

In quorum fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo muneris nostri munitas dedimus.

Exaeten, die 25 mensis Iunii anno 1906.

P. C. **Schaeffer** S. J.,
Prov. Germ. praepositus.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 6 Iulii 1907.

‡ **Thomas,** Archiepps.

LIBRARY
JUN 2 6 2002
UNIVERSITY OF TORONTO

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhaltsangabe des zweiten Bandes.

Fünfter Teil.

Die Weltauffassung der modernen Naturphilosophie.
S. 3—272.

n. 453. Bedeutung des Monismus. Der aus der Spekulation herübergeleitete kosmische Monismus und der auf dem Gebiet der Naturforschung erstandene hylistische Monismus.

Erster Abschnitt.

Der kosmische Monismus. S. 5—117.

Erstes Kapitel. **Der pantheistische Monismus.** S. 5—47.

§ 1. **Pantheismus älterer Zeit.** S. 5.

n. 454. Eleaten. — n. 455. Stoiker. — n. 456. Neuplatoniker. — n. 457. Spinoza.

§ 2. **Pantheismus neuerer Zeit.** S. 8.

n. 458. Der Monismus in der deutschen Philosophie. — n. 459. Fichte.

n. 460. Schellings Lehre. — n. 461. Kritik des Schellingschen Monismus: Vorgebliche Identität zwischen Sein und Denken. — n. 462. Die berühmten Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft. — n. 463. Der transzendentale Idealismus als Stütze des Monismus.

n. 464. Hegels Lehre. — n. 465. Kritik des Hegelismus. Die „Entwicklung". — n. 466. Das sich selbst aus dem Nichts herausziehende Nichts. — n. 467. Die andern Widersprüche des Hegelismus. — n. 468. Anwendung des Monismus auf die Weltgeschichte. L. Feuerbach. K. Marx. — n. 469. Die fortschreitende Entwicklung.

n. 470. Die Epigonen.

§ 3. **Unwahrheit des Pantheismus.** S. 35.

n. 471. Darlegung vom metaphysischen Standpunkte. Gott und die Welt können nicht ein Ganzes bilden. — n. 472. Der Pantheismus und die Grundprinzipien der Vernunft.

n. 473. Darlegung vom physischen Standpunkte. — n. 474. Die Beschränktheit und Unvollkommenheit der Welt. Zeitliche Beschränktheit. — n. 475. Räumliche Beschränktheit. — n. 476. Beschränktheit im Sein der Welt.

n. 477. Der Ruin der Ethik.

Zweites Kapitel. **Der pessimistische Monismus.** S. 47—90.

n. 478. Geschichtliches.

§ 1. **Schopenhauers Monismus.** S. 48.

n. 479. Der pessimistische Weltwille. — n. 480. Kritik der Schopenhauerschen Weltbildungslehre. — n. 481. Schopenhauersche Anthropologie. — n. 482. Kritik derselben. — n. 483. Schopenhauers Ethik.

§ 2. **Der Monismus E. v. Hartmanns.** S. 60.

n. 484. Verhältnis Hartmanns zu Schopenhauer. — n. 485. Lehre vom Weltursprung. — n. 486. Weltprozeß. — n. 487. Das Bewußtsein. — n. 488. Das All-Eins. — n. 489. Die Stadien der Illusion. Erstes Stadium. — n. 490. Die übrigen Illusionsstadien. — n. 491. Rückblick.

n. 492. Kritik. Irriger Begriff vom Urwesen. — n. 493. Irrtümer bezüglich der Welt. — n. 494. Grundlosigkeit der All-Einheit. — n. 495. Der großartige Erfolg dieser Doktrin bildet keine Instanz zu deren Gunsten. — Dieselbe ermöglicht eine für den stolzen Menschen schmeichelhafte Selbstvergötterung. — n. 496. Sie entspricht dem tiefen Unfrieden entnervter und enttäuschter Lebemenschen. — n. 497. Sie fordert auf zum Lebensgenuß.

Drittes Kapitel. **Der Naturmonismus.** S. 90—107.

§ 1. **Die Naturmonas und deren Begründung.** S. 90.

n. 498. Verhältnis dieses gemäßigten Monismus zum absoluten. — n. 499. Historisches. Thales. Heraklit. — n. 500. Plato. — n. 501. R. Cudworth. A. Günther. — n. 502. Der auf Naturwissenschaft sich aufbauende Naturmonismus. — n. 503. Die von Th. Fechner aufgestellte Begründung. — n. 504. Örsteds Gründe.

§ 2. **Zurückweisung der beigebrachten Gründe.** S. 98.

n. 505. Die im naturwissenschaftlichen Monismus liegende Wahrheit bezüglich der Auffassung der „Natur"; — n. 506. bezüglich der Einheit. — n. 507. Zurückweisung der Gründe für substantielle Einheit der gesamten Natur. — Einheit des Seins, der Materie, der Kraft, des Gesetzes. — n. 508. Einheit des Planes. Die Natur ist keine Maschine; sie besitzt eine gewisse organische Einheit, eine Analogie zum Lebendigen. — n. 509. Aber darum ist die Natur noch immerhin keine einheitliche Substanz. — n. 510. Genauere Feststellung der kosmischen Einheit.

Viertes Kapitel. **Wider den Monismus im allgemeinen.** S. 107—117.

n. 511. Der Gang unserer Argumentation. — n. 512. Argument aus der Vielheit der menschlichen Individuen. — n. 513. Einreden gegen dieses Argument. — n. 514. Aus der Vielheit erkennender Wesen. — n. 515. Aus der Vielheit der Organismen. — n. 516. Aus der Betrachtung der Naturwirksamkeit. — n. 517. Aus der Vielheit der inneren Zwecke. — n. 518. Keine Weltseele.

n. 519. Rückblick.

Zweiter Abschnitt.

Der hylistische Monismus. S. 117—272.

Erstes Kapitel. **Der hylistische (oder mechanistische) Monismus im allgemeinen.** S. 117—131.

§ 1. **Bedeutung und Ansprüche desselben.** S. 117.

n. 520. Der Monismus als Philosophie des Materialismus. — n. 521. Ernst Häckel; seine Lehre. — n. 522. Stellung des Monismus zum Theismus und Christentum. — n. 523. Das dogmatisch definierende Auftreten des Monismus.

§ 2. **Der mechanistische Monismus ist kein Monismus.** S. 125.

n. 524. Monismus und Äquivalenztheorie. — n. 525. Das Einerlei bewegter Atome ist keine Einheit. — n. 526. Von einer Entwicklung aus einer Monas kann keine Rede sein. — n. 527. Häckels Vorgehen.

§ 3. **Der Mechanismus der Natur schließt Zwecktätigkeit ein.** S. 129.

n. 528. Rekapitulation von früher Gesagtem. Mechanistische Weltauffassung ist ein Unding.

Zweites Kapitel. **Hylistischer Monismus und Weltanfang.** S. 131—167.

§ 1. **Die bewegten Weltelemente.** S. 131.

n. 529. Der anfangslose Weltlauf. — n. 530. Einlässigere Darstellung der gegnerischen Ansicht.

I. Woher die Richtung? S. 134.

n. 531. Stand der Frage. — n. 532. Monistische Antwort und Zurückweisung derselben.

II. Woher die Bewegung? S. 138.

n. 533. Die Erfahrung der Gegenwart gibt hierüber keinen Aufschluß. — n. 534. Die Bewegung muß einen Grund haben, der selbst nicht bewegt ist. — n. 535. Dieselbe muß überdies einen zeitlichen Anfang haben. — n. 536. Es nützt nichts, den Mechanizismus mit dynamistischen Gedanken zu verquicken. Ist die Bewegung der Materie wesentlich?

III. Woher die Elemente? S. 144.

n. 537. Diese Frage ist keine naturphilosophische, sondern eine metaphysische. — n. 538. Antwort der Metaphysik.

§ 2. **Die fortschreitende Entwicklung.** S. 146.

n. 539. Die vom Monismus behauptete bloß mechanische Veränderung ist noch keine Entwicklung. — n. 540. Was an der monistischen Behauptung Wahres ist, ist nicht neu: so die Universalität des Kausalitätsprinzips; das Kontinuitätsgesetz. — n. 541. Bezüglich der kosmischen Ordnung findet eine Art von Entwicklung statt. — n. 542. Auch bezüglich der einzelnen Naturdinge. Das „biogenetische" Gesetz bei den Peripatetikern.

§ 3. **Der Ursprung der ersten Organismen.** S. 149.

n. 543. Die *generatio aequivoca* als Postulat der monistisch-mechanistischen Weltauffassung. — n. 544. Die *generatio aequivoca* unmöglich. — n. 545. Versuche, dem gefürchteten „Wunder" aus dem Wege zu gehen. — n. 546. Ein übermechanischer Ursprung der Organismen ist noch immer kein „Wunder". — n. 547. Der Ursprung der Organismen nach der Auffassung des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin.

§ 4. **Der Ursprung des Psychischen.** S. 162.

n. 548. Verdeckung des Problems durch Häckel. — n. 549. Das Psychische ist vom Physischen wesentlich verschieden. — n. 550. Zurückweisung des gegnerischen Erklärungsversuchs. — n. 551. Das Psychische rührt nur vom Welturheber her.

Drittes Kapitel. **Abstammung des Menschen.** S. 167—210.

n. 552. Bedeutung dieser Frage. — n. 553. Die eigenartige Stellung des Menschen.

§ 1. **Die Verteidiger der Tierabstammung und ihre Gründe.** S. 168.

n. 554. Historischer Rückblick. — n. 555. Huxley, Vogt usw. — n. 556. Die Tierabstammung sei Deduktionsschluß, fände aber in der Beobachtung der Tatsachen ihre Bestätigung. — n. 557. Diese Tatsachen seien: Urwildheit des Menschengeschlechtes, die fossilen Menschenknochen, Atavismen und Rudimente, insbesondere aber: — n. 558. die embryonale Entwicklung des Menschen. — n. 559. Der menschliche Stammbaum nach Häckel. — n. 560. Darwin, Strauß.

§ 2. **Die Beweise für die Unmöglichkeit der Tierabstammung.** S. 178.

n. 561. Zur Klarstellung des Fragepunktes.

I. Der psychologische Unterschied zwischen Mensch und Tier. S. 178.

n. 562. Im Menschen ist zwar Tierisches, aber nicht alles im Menschen ist tierisch. — n. 563. Rückblick auf die übertierische Natur im Menschen. — n. 564. Der Monismus ignoriert das spezifische Objekt des menschlichen Willens. — n. 565. Der Monismus verdreht die Begriffe: Willensfreiheit, Wille, Gedanke. — n. 566. Unerschütterlichkeit des früher bewiesenen Wesensunterschiedes zwischen Mensch und Tier. — n. 567. Geigers Bedenken wegen des Ursprunges der Sprache. — n. 568. Also muß die von monistischer Seite versuchte Zurückführung des ganzen Vernunftlebens auf mechanische Bewegung als gescheitert betrachtet werden.

II. Der organische Unterschied zwischen Mensch und Tier. S. 188.

n. 569. Dieser Beweis besitzt nur eine indirekte und sekundäre Kraft. — n. 570. Die organischen Bildungseigentümlichkeiten beim Menschen. — n. 571. Das tierische Sinnesleben ist ein in sich vollendetes, das menschliche hingegen ist ein der Ergänzung bedürftiges.

III. Der menschliche Körper und das Tier. S. 192.

n. 572. Ansicht der gegnerischen Schule über die embryonale Entwicklung. — n. 573. Die Affenabstammung ist *a limine* zurückzuweisen. — n. 574. Tatsächlich ist der menschliche Körper nicht aus einem rein tierischen Zustande entstanden. — n. 575. Es hätte das überdies auch nicht in der Weise geschehen können, wie der mechanistische Monismus es sich denkt, d. h. ateleologisch. Hätte es vielleicht in anderer Weise geschehen können? — n. 576. Jedenfalls dürfte es in gewisser Hinsicht der Natur des Menschen weniger entsprochen haben.

§ 3. **Zurückweisung der gegnerischerseits vorgebrachten Gründe.** S. 197.

n. 577. Die Tierabstammung des Menschen ist kein Deduktionsschluß. — n. 578. Der vorgeblich tierähnliche Zustand des prähistorischen Menschen ist eine Fiktion. — n. 579. Savagisten und Degradationisten. — n. 580. Bei ihrem ersten Auftreten äußerten die Menschen gerade soviel Intelligenz wie heute. — n. 581. Die Knochenfunde sprechen gegen die Tierabstammung. — n. 582. Von noch zukünftigen Knochenfunden steht nichts zu erwarten. — n. 583. Mikrokephalie. Rudimente besitzen keine Beweiskraft. — n. 584. Der von Häckel aufgestellte Stammbaum beruht auf falschen Tatsachen. — n. 585. In der embryonalen Entwicklung des Menschen tritt allerdings eine Ähnlichkeit mit niedrigen Tierformen auf; dieselbe spricht aber nicht zu Gunsten des von Häckel adoptierten biogenetischen Gesetzes. — n. 586. Die Ähnlichkeit ist eine höchst oberflächliche und nebensächliche. — n. 587. Sie deutet keineswegs hin auf eine frühere phylogenetische Entwicklung. — n. 588. Dem Häckelschen Gedanken ist nicht einmal ein heuristischer Wert zuzuerkennen. — n. 589. Die Naturwissenschaft vermag also gar nichts zur Begründung oder Bestätigung einer Abstammung des Menschen beizubringen; sollte besagte Abstammung vielleicht „philosophisch" bewiesen werden können?

Viertes Kapitel. **Deszendenz; Transmutation, ausschließlich mechanische Transmutation.** S. 210—260.

§ 1. **Stabilität oder Deszendenz?** S. 210.

n. 590. Die Frage lautet: Woher die idealen Verwandtschaftsbeziehungen in der Natur?

I. Stabilitätstheorien. S. 212.

n. 591. Historisches. — n. 592. Verschiedene Auffassungen. — n. 593. Die Meister der christlichen Philosophie dringen darauf, bei dem Ursprung der Dinge

sei alles möglichst natürlich zu erklären. Transformation auf Basis der Stabilität. — n. 594. Transformation auf äußere Impulse hin. — n. 595. Transformation aus einem inneren Prinzip.

II. Deszendenztheorien. S. 217.

n. 596. Historischer Rückblick auf die Zeit vor Kant. — n. 597. Goethe, Herder. — n. 598. Lamarck; St. Hilaire; Schelling; Hegel; Schopenhauer; Herbert Spencer; Charles Darwin. — n. 599. Der „Kampf ums Dasein". — n. 600. Ausbreitung des Darwinismus. — n. 601. Verschiedene Deszendenztheorien. Die sprung- und ruckweise Deszendenz durch heterogene Zeugung. — n. 602. Die Deszendenz durch kontinuierliche Abänderung (Transmutation). — n. 603. Diese Transmutation ist nicht notwendig mechanistisch. — n. 604. Transmutation durch rein mechanische Einflüsse (Darwinismus).

§ 2. Deszendenz ist keine Forderung der Wissenschaft. S. 230.

n. 605. Gang der folgenden Erörterung. — n. 606. Erste Beweisgruppe: Der Fortschritt vom Niedern zum Höheren. — n. 607. Die geographischen Verbreitungsbezirke. — n. 608. Das Prinzip: *omne vivum ex ovo.* — n. 609. Zweite Beweisgruppe: — n. 610. Die morphologischen und physiologischen Ähnlichkeiten. — n. 611. Erfolge der Züchtung. Rudimente, Rückschläge. Dimorphismus und Generationswechsel. — n. 612. Beweis *in contrarium:* Die netzförmig verschlungenen Beziehungen der organischen Verwandtschaften. — n. 613. Auch vom philosophischen Standpunkte aus ist die Deszendenztheorie haltlos. — n. 614: Schluß: Transformation auf der Basis der Stabilität der Arten, aber keine Deszendenz.

§ 3. Die Transformations-Deszendenz widerspricht den Naturtatsachen. S. 242.

n. 615. Wäre auch Deszendenz anzunehmen, so wäre allmähliche Abänderung dennoch ausgeschlossen. Gegenwärtig gibt es in der Natur keine Variation, welche zu Gunsten der Abänderung angerufen werden könnte. — n. 616. Auch in der Vergangenheit läßt sich nichts Derartiges nachweisen. — n. 617. Im Gegenteil bezeugen die Tatsachen, daß niemals eine Speziesveränderung auf dem Wege allmählicher Transmutation stattgefunden. — n. 618. Der Speziesbegriff hat objektive Gültigkeit. Die fruchtbare Fortpflanzung als Artkriterium. — n. 619. Wirkliche Bedeutung der Transmutation in der Natur.

§ 4. Deszendenz vermittelst ausschließlich mechanischer Transmutation ohne jede innere Zweckstrebigkeit ist eine Unmöglichkeit. S. 251.

n. 620. Wäre auch Transmutation Tatsache, so dürfte solche doch nicht rein mechanisch gefaßt werden. Große Bedeutung der mechanischen Einflüsse im Naturhaushalte. — n. 621. Zugeständnisse. — n. 622. Die Voraussetzungen des Darwinismus: Unbeschränkte Variabilität, Vererbung, Konkurrenz um die Existenzbedingungen: Divergenzprinzip; Permanenzgesetz. — n. 623. Die Leistungen des Darwinismus. Erstens: Der Ursprung der organischen Formen bleibt unerklärt. Jede Abweichung vom Speziescharakter wäre „unpassend". Das Unvollkommenere ist in seiner Art ebenso vollendet wie das Vollkommenere. — n. 624. Der zurückgelegte Weg.

Fünftes Kapitel. **Der mechanistische Monismus in seiner Bedeutung für Wissenschaft und praktisches Leben.** S. 260—272.

§ 1. Der mechanistische Monismus als wissenschaftliche Hypothese. S. 260.

n. 626. Als Theorie ist der mechanistische Monismus hinfällig: hat er vielleicht einen Wert als Hypothese? — n. 627. Die von Virchow geforderte Geheimtuerei. — n. 628. Verwerflichkeit derselben. — n. 629. Die wahre Schranke für den Gebrauch der Hypothesen. — n. 630. Wer die Welt nur „naturwissenschaftlich"

betrachtet, muß *eo ipso* darauf verzichten, Hypothesen für eine zu bildende Weltanschauung zu bieten. — n. 631. Abgesehen von ihrer inneren Unwahrheit wäre die fragliche Hypothese auch unwissenschaftlich.

§ 2. **Der mechanistische Monismus in seinen Folgen für das praktische Leben.** S. 266.

n. 632. Einsturz der Ethik. — n. 633. Ruin alles dessen, was mit der Ethik verbunden ist. — n. 634. Die vorgebliche Ethik des Monismus.

Sechster Teil.

Der Dualismus der peripatetisch-scholastischen Weltauffassung.

Erstes Kapitel. **Gott und sein Verhältnis zur Welt.** S. 273—470.

n. 635. Der Gottesbegriff.

§ 1. **Gott als Urgrund der Welt.** S. 277.

n. 636. Der kosmologische Gottesbeweis. Strauß' Einreden: a) die oberste Ursache brauchte noch kein intelligentes persönliches Wesen zu sein; — n. 637. b) die Wissenschaft dürfe nicht über die Welt hinausführen. — n. 638. Kants Bedenken: das Kausalitätsprinzip besitze keine absolute Gültigkeit. — n. 639. Kuno Fischer: vom bedingten Sein dürfe man nicht schließen auf unbedingtes. — n. 640. Schopenhauer: das Kausalitätsgesetz könne nicht zu einer ersten Ursache hinleiten. — n. 641. John Stuart Mill: allen Naturursachen wohne ein anfangsloses Element inne. — n. 642. Herbert Spencers Bedenken: a) man könne sich kein durch sich selbst existierendes Wesen vorstellen; — n. 643. b) der Schöpfungsbegriff sei widerspruchsvoll: — n. 644. das Absolute müsse wohl und könne doch kein Bewußtsein haben. — n. 645. Die Solidität der kosmologischen Beweisführung.

§ 2. **Gott als Urgrund der Weltordnung.** S. 293.

n. 646. Der teleologische Gottesbeweis. — n. 647. Einwürfe. — n. 648. Richtigstellung des Beweises. — n. 649. Die gegnerischen Einreden. — n. 650. Die Lehre wäre neu. — n. 651. Das ptolemäische System. — n. 652. Die aristotelische Gotteslehre. — n. 653. Kopernikus. — n. 654. Kepler. — n. 655. Ist die Aufspürung der mechanischen Ursachen der Weltordnung atheistisch? — n. 656. Galilei u. a. — n. 657. Newton, — n. 658. dessen Gottesbekenntnis. — n. 659. Leibniz. — n. 660. Die fortschreitende Forschung. — n. 661. Kant.

§ 3. **Gott und sein Verhältnis zur Weltbildung nach Kant-Laplacescher Theorie.** S. 316.

n. 662. Der „vorkritische" Kant als Zeuge der Wahrheit. — n. 663. Kants Gottesbekenntnis. — n. 664. Dessen Lehre von der göttlichen Obergewalt über die Naturdinge. — n. 665. Er lehrt mit Recht, die Weltbildung sei den Dingen natürlich; — n. 666. die ganze Weltordnung sei von Gott abhängig.

n. 667. Laplace.

n. 668. Die verschiedenen Einreden gegen den Rekurs auf Gott als Grund der Weltbildung: a) der Urnebel wäre ein Residuum eines vorausgegangenen Zusammensturzes: — n. 669. b) der Anfang der Weltbildung ließe sich durch irgend eine Bewegung erklären: — n. 670. c) jedenfalls genügten dazu die der Materie immanenten Kräfte; — n. 671. in keinem Falle dürfe man auf eine Intelligenz schließen; — n. 672. man könnte ja nötigenfalls die Welt selbst als „Geist" fassen; — n. 673. sähen wir ja doch, daß der Universalweltgeist im Menschen so herrliche Blüten treibt.

n. 674. Wie stellt sich die peripatetisch-scholastische Weltauffassung zur neuen Welt- und Erdbildungstheorie?

n. 675. Das Weltende.

§ 4. **Gott und sein Verhältnis zur fertigen Welt.** S. 346.

n. 676. Die Erhaltung der Welt. — n. 677. Die göttliche Beihilfe zur Wirksamkeit der Naturdinge. — n. 678. Die Abhängigkeit der Naturdinge vom ersten Beweger.

n. 679. Gott als letztes Ziel und Ende der Welt. — n. 680. Gott hat die Welt aus reinster Güte zum Besten der Geschöpfe hervorgebracht. — n. 681. Die Bestimmung der Welt (Zweck der Schöpfung) und die Endabsicht Gottes (Zweck des Schöpfers).

n. 682. Die Vorsehung. — n. 683. Das Böse in der Welt. — n. 684. Das moralisch Böse.

n. 685. Das Wunder. Ist die Natur absolut unveränderlich? — n. 686. Ist sie wenigstens relativ unveränderlich? — n. 687. Die Gebetserhörungen. — n. 688. „Ausnahmen" im Lichte der Naturwissenschaft. — n. 689. Die zu befürchtende Weltverwirrung (Sonnenstillstand). — n. 690. Kann Gott Zwecke haben, um in den Gang der Dinge einzugreifen?

§ 5. **Gott als Ziel des vernünftigen Lebens.** S. 407.

n. 691. Der Mensch als Zweck des Universums. — n. 692. Die Bestimmung des Menschen. — n. 693. Die Moral. — n. 694. Moral ohne Gott. — n. 695. Das Streben nach der Glückseligkeit. — n. 696. Das Jenseits. — n. 697. Die Überzeugung des Menschengeschlechts von der Existenz des Jenseits. — n. 698. Das Jenseits gefordert von der Menschenwürde: — n. 699. vom Gewissen; — n. 700. vom Glückseligkeitsdrang. — n. 701. Das Diesseits seiner Natur nach eine Einleitung des Jenseits. — n. 702. Die Beschaffenheit des Jenseits. — n. 703. Die dereinstige Auferstehung. — n. 704. Bedeutung des Jenseits. — n. 705. Die Natur und das Übernatürliche. — n. 706. Gott und der Mensch.

Zweites Kapitel. **Der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott.** S. 470—561.

n. 707. Das Verhältnis zu Gott bezeichnet als Religion.

§ 1. **Religion des modernen Realismus.** S. 472.

n. 708. Die empiristisch-skeptische Befangenheit als Religiosität. John Tyndall. — n. 709. H. Spencer; W. Bleek; Ch. Darwin. — n. 710. Max Müller.

n. 711. Die religiöse Menschheitsverehrung. J. St. Mill. Sozialdemokraten. Aug. Compte. Deutsche Phantastiker.

n. 712. Die Besorgung der irdisch-sozialen Interessen der Menschheit als Religiosität. E. Laas.

§ 2. **Religion des Kritizismus.** S. 488.

n. 713. Religion als ideale Dichtung und naturnotwendige Gefühlstätigkeit. F. A. Lange; Fritz Schultze. — n. 714. Kants Religionsbegriff.

§ 3. **Religion des Pantheismus.** S. 494.

n. 715. Die Religion als Erkenntnis oder Anschauung. Spinoza: Lessing; Fichte; Hegel; Goethe. — n. 716. Schleiermacher. — n. 717. Der neuere spekulative Protestantismus. W. Vatke: A. E. Biedermann: R. A. Lipsius: O. Pfleiderer.

J. Frohschammer; J. Huber; G. Spicker.

n. 718. Die linke Seite des Hegelianismus. L. Feuerbach; K. Ch. Planck; M. Stirner; Fr. Nietzsche.

§ 4. **Religion des Materialismus.** S. 505.

n. 719. Die materialistische Duldung des Gottesbegriffes. Sozialdemokraten. F. Überweg; G. Jäger; F. v. Hellwald; E. Häckel; Carneri. — n. 720. Der Weltmechanismus als Gegenstand religiöser Verehrung. D. F. Strauß: L. Büchner; O. Schmitt.

§ 5. **Religion des Deismus.** S. 512.

n. 721. Die Religion der Freimaurer. Heinrich Lang; A. Spir. — n. 722. Die ästhetische Religion des Liberalismus.

§ 6. **Religion des Pessimismus.** S. 514.

n. 723. Schopenhauer. — n. 724. E. v. Hartmann.

§ 7. **Religion des modernen Gefühlstheismus.** S. 521.

n. 725. Der Pietismus. Kirkegaard. — n. 726. J. F. Herbart; M. Drobisch; F. H. Jacobi; J. H. Fichte; H. Ulrici; R. Wagner. — n. 727. Pierson; van Hameln; de Bussy; W. Herrmann.

n. 728. Rekapitulation aller bisher aufgeführten Gruppen.

§ 8. **Das wahre und richtige Verhältnis des Menschen zu Gott.** S. 533.

n. 729. Die Religion hat ihre Quelle und Wurzel in wirklicher Erkenntnis und ihren Sitz im Willen. — n. 730. Die Erkenntnis Gottes ist dem Menschen natürlich. — n. 731. In dieser Erkenntnis wurzelt die Religion. — n. 732. Die Religion besteht in der Gottunterwürfigkeit des Willens. — n. 733. Ein weiteres Element der Religion besteht in der Beobachtung der von Gott gewollten Ordnung und in der vertrauensvollen Hingabe an Gott. — n. 734. Die Bedeutung des Gefühls für die Religion. — n. 735. Die Religion als soziale Pflicht. — n. 736. Die wahre Religion im Gegensatz zur modernen Kulturreligion. — n. 737. Bedeutsamkeit des Christentums für die Natur. — n. 738. Natur und Offenbarung. — n. 739. Das Übernatürliche ist nicht naturwidrig. — n. 740. Stellung der wahren Wissenschaft zu Christus. — n. 741. Das Christentum nicht vernunftwidrig. — n. 742. Hinfälligkeit aller Einreden. — n. 743. Die Natur und die christliche Kirche.

Rückblick. S. 561—564.

n. 744. Wahrheit und Irrtum im Empirismus, in der mechanistischen und dynamistischen Naturerklärung, im Atomismus, im Monismus. — n. 745. Die Bedeutsamkeit der peripatetisch-scholastischen Philosophie. — n. 746. Die Bedeutsamkeit der neueren Naturwissenschaft.

Zweiter Band.

Naturphilosophische Weltauffassung.

Fünfter Teil.

Die Weltauffassung der modernen Naturphilosophie.

453. Zwei Weltauffassungen liegen in der Gegenwart miteinander im Streite, oder vielmehr: haben sich von jeher im menschlichen Leben bekämpft. Es ist das von der einen Seite die christlich-theistische Weltauffassung, welche sich - - insofern die Kräfte des menschlichen Denkens in Betracht kommen — auf dem Boden der platonisch-peripatetischen Philosophie erhebt, und auf der andern Seite der bewußte oder unbewußte Atheismus, die als Prinzip gewollte Gottentfremdung. Also Gottesverehrung und Menschenvergötterung.

Monismus heißt der babylonische Turm, welchen die atheistische Spekulation in unsere Tage hineingesetzt hat. Derselbe bietet in seinen verschiedenen Formen die Weltanschauung, auf welcher der Sozialismus mit demselben Rechte sich aufbaut wie der moderne Liberalismus[1]. Die moderne Naturphilosophie gab sich nicht damit zufrieden, behufs der Naturerklärung Systeme aufzustellen, sie trachtete auch, diese Systeme zu einer alles umfassenden Weltauffassung zu verwerten. Alle modernen Systeme führen sich als monistisch ein, d. h. als möglichst große Vereinfachung der Welterklärung; sie alle tragen auf dem Grunde den schroffsten Gegensatz gegen den christlichen Gottesglauben, überhaupt gegen sämtliche Fundamentallehren des positiven Christentums. Wie aller Dualismus, so soll auch der Dualismus zwischen Leib und Seele, zwischen Gott und der Welt aus der Wissenschaft hinausgeworfen werden, um einem absoluten Monismus Platz zu machen. In diesem Sinne sagt D. F. Strauß[2]: „Ich habe den oft mit so vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus im stillen immer nur als einen Wortstreit angesehen. Ihren gemeinsamen Gegner haben beide in dem Dualismus, der durch die ganze christliche Zeit herunter herrschenden Weltansicht, die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen

[1] Vgl. „Die Religion der Zukunft“ von J. Stern[3], Stuttgart 1889, Dietz.

[2] Der alte und der neue Glaube 211. Vgl. E. Häckel, Die Welträtsel, Bonn 1899.

Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt. Zu dieser dualistischen Weltanschauung verhalten sich sowohl Materialismus wie Idealismus als Monismus, d. h. sie suchen die Gesamtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Prinzip zu erklären, Welt und Leben aus einem Stück sich zu gestalten."

Ganz besonders aber sieht es die moderne Wissenschaft für ihre Aufgabe an, den Schöpfer, gemäß einem Ausdrucke C. Vogts, ohne weitere Umstände vor die Türe zu setzen und dem Wirken eines solchen Wesens auch nicht den geringsten Raum zu lassen[1].

Jeder Monismus ist zunächst entweder ein materialistischer, mechanistischer oder ein idealistischer, je nachdem er das Universum entweder von unten herauf aus Atomen und mechanischer Bewegung, oder von oben herab aus Vorstellungen und Vorstellungskräften zu konstruieren unternimmt. Der idealistische Monismus hat seinen Grund in verfehlter Spekulation. Und insofern liegt es außer dem Bereiche der uns gesteckten Aufgabe, allen Wurzeln desselben mit Sorgfalt nachzugraben und alle Irrtümer aufzuzeigen, aus welchen er sein Dasein fristet. Derselbe kann in naturphilosophischen Darstellungen nur insofern berücksichtigt werden, als er mit der wirklichen Natur Fühlung sucht und den ganzen Kosmos zu einer unwahren Einheit zusammenzufassen trachtet. Wir nennen deshalb den Monismus den kosmischen. Zuerst fesselt dieser kosmische in seinen verschiedenen Gestaltungen unsere Aufmerksamkeit; und dann werden wir uns zur Betrachtung des mechanistischen Monismus wenden.

Der kosmische Monismus verkündet entweder eine das All der Dinge umfassende Einheit, so daß nur ein einziges Wesen: die Weltmonas, als wirklich seiend anzuerkennen wäre, oder derselbe gibt sich mit einer Natureinheit, welche alle sichtbaren Wesen umfaßt, zufrieden, indem er die Alleinheit der Weltsubstanz dahingestellt sein läßt. So hätten wir also den schlechthinigen Monismus und den Naturmonismus zu betrachten. Heute zieht sich aber durch das Lager des erstgenannten Monismus ein tiefstgehender Zwiespalt. Während die einen ihr Alleins mit dem Schimmer aller Gutheit und Vollkommenheit umkleiden, machen andere es zum Abgrund der Schlechtigkeit und Verzweiflung. Ein größerer Zwiespalt als der zwischen optimistischem (pantheistischem) und pessimistischem (pansatanistischem) Monismus ist nicht denkbar. Also müssen wir hier unsere Betrachtung trennen zwischen dem pantheistischen, pessimistischen und bloßen Naturmonismus.

[1] Vorlesungen über den Menschen II (1863) 260.

Erster Abschnitt.

Der kosmische Monismus.

Erstes Kapitel.

Der pantheistische Monismus.

§ 1.

Pantheismus älterer Zeit.

454. Schauen wir in die Geschichte, so sehen wir den Monismus — von den fabulös-mythischen Auffassungen indischer und persischer Schriftsteller abgesehen — im philosophischen Gewande zuerst klar und deutlich auftreten bei den Eleaten. Indem Xenophanes, Parmenides, Zeno, Melissus auf dem von den Pythagoreern betretenen Wege der Abstraktion gar zu weit voranschritten, verloren sie die wirkliche Welt mit ihrer durchgreifenden Vielheit und bunten Fülle von Mannigfaltigkeit, mit ihrem lebensvollen Wechsel von Werden und Vergehen, gänzlich aus dem Gesichte. „Alles, was da ist, ist Sein. Das Sein aber ist eins: also ist alles eins." Für den Blick der eleatischen Spekulation war alles zusammengefroren in dem starren, unveränderlichen Eisklumpen des absoluten Seins. Jene Denker verwechselten, wie man sieht, das absolute unendlich vollkommene Sein mit dem allgemeinen unbestimmten Sein; ebenso verwechselten sie die Einheit, welche das Sein im denkenden Geiste infolge der Abstraktion erhält, mit der realen, individuellen Einheit des Wesens außer dem denkenden Geiste. Aber sind denn nicht alle gedachten und denkbaren Dinge eins mit dem denkenden Gedanken? Allerdings findet eine Einheit der Darstellung statt, insofern in jeder Erkenntnis das Erkannte dargestellt, und das, was in sich wirklich „ist", nach Gesetzen gedacht wird, welche zugleich Denkgesetze und zugleich Seinsgesetze sind. Daraus folgt aber keineswegs eine Einheit des Wesens. Denn daraus, daß das erkennende Prinzip ein Bild des seienden Dinges produziert, folgt nicht, daß es auch das Ding selbst produziert und seine Affektion in sich besitzt. Oder sollte etwa ein Richter deshalb eines Wesens sein mit dem Angeklagten, welchen er auf der Anklagebank erblickt, weil im Auge des Richters ein den Angeklagten darstellendes Bild existiert, vermittelst dessen er, obgleich es ihm, dem Richter, sachlich angehört, des Angeklagten als einer von ihm verschiedenen Persönlichkeit inne wird?

Diese Andeutungen genügen. Die Auflösung aller eleatischen Trugschlüsse können wir getrost der Dialektik und Ontologie überlassen.

Plato und noch mehr Aristoteles hatten den eleatischen Monismus dadurch überwunden, daß sie das verharrende Sein in die richtigen Grenzen wiesen. In jeder Einzelsubstanz befindet sich als Beharrendes die Materie unter dem Wechsel der substantialen Formen.

In einem Einzeldinge verharrt die ganze Substanz unter wechselnden Akzidentien. In der ganzen Welt verharrt die Gestalt der Weltordnung unter dem Wechsel der Ereignisse. In dem Reiche des gesamten Seins verharrt der unveränderliche Urgrund aller Dinge: Gott, bei dem beständigen Wechsel der hervorgebrachten Natur.

455. Die Stoiker verzerrten die platonisch-aristotelische Lehre dahin, daß sie aus der göttlich-geistigen Urkraft durch Kondensation oder Emanation die Materie hervorgehen ließen, doch so, daß jene Kraft in der Materie verbliebe gleichsam als Seele in dem Körper. Indem der der Welt innewohnende Urgeist beständig samenartige Kräfte *(λόγους σπερματικούς)* ausstrahlte, böte die Welt das Bild beständigen Wechsels. Die ganze Entwicklung spielte sich mit unabänderlicher Notwendigkeit ab. Mit derselben Notwendigkeit würde das göttliche Weltprinzip dereinst alles verbrennen und verzehren, um denselben Prozeß immer wieder und wieder ohne Aufhören zu beginnen.

Die Materie, dieses Prinzip der Unvollkommenheit, wäre also göttlicher Natur, ja ein Stück der Gottheit; Gott, das absolut einfache Wesen, wäre körperlich; jedes einzelne Ding, jeder einzelne Mensch gehörte als Glied, als Teilsubstanz dem einen Gott-Körper an; von menschlicher Persönlichkeit, von menschlicher Freiheit, von einer Vielheit der Dinge könnte keine Rede sein; jede menschliche Tat wäre eine göttliche Tat[1].

456. In späterer Zeit taucht der Monismus wieder auf bei den Neuplatonikern und Gnostikern. Jeder Kontakt mit der wirklichen Natur ist hier verloren. Alles ist bodenlose Spekulation oder vielmehr Phantastik. Aus einem unteilbaren, absolut einfachen Wesen flössen die Weltdinge heraus, so zwar, daß sie durch viele Emanationen hindurch stets schlechter würden und endlich in der Materie im Abgrund der Schlechtigkeit anlangten. Indem die Materie in den Fluß der idealen Emanation mit hineingezogen würde, wäre sie nicht mehr etwas Wirkliches, bildete nicht mehr das wirkliche Substrat der Naturdinge. Und so verduftet denn auch die ganze Natur zu leerem Schein. Der Schein der Körperlichkeit entstände aus dem Zusammensein übersinnlicher Akzidentien. Die ganze Welt erschiene als eine Degradation des Idealen, als ein Abfall von der ihr zukommenden Vollkommenheit. Für die Naturphilosophie hat diese mystisch-idealistische Emanationslehre kein besonderes Interesse.

---

[1] In ähnlichem Sinne sprach sich Plinius der Ältere aus. Im Eingange des zweiten Buches seiner „Historia naturalis“ heißt es: „Mundum et hoc, quod nomine alio coelum appellare libuit, cuius circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est, aeternum, immensum, neque genitum neque interiturum unquam. Huius extera indagare nec interest hominum, nec capit humanae coniectura mentis. Sacer est, aeternus, immensus, totus in toto, immo vero ipse totum; finitus et infinito similis; omnium rerum certus et similis incerto (das Unbewußte!); extra, intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.“

Im Verlaufe der Zeit hat der Monismus des neuplatonischen Mystizismus noch manche mehr oder minder bedeutende und mehr oder minder abweichende Auflage erlebt. So bei Scotus Erigena, Amalrich von Chartres, welche in Gott das Formalprinzip der ganzen Welt erblickten, während David von Dinanto zur Abwechslung lehrte, Gott sei die erste Materie; in ihm befänden sich alle Dinge, körperliche und geistige, wie in ihrem einheitlichen Substrate.

Spuren eines ähnlichen Monismus — oder wenigstens monistische Redensarten — finden sich auch bei Meister Eckhardt, Nikolaus von Cusa sowie bei andern Mystikern und Theosophen (namentlich bei Franz Patritius, Jakob Böhme, Robert Fludd). Ein Gemenge stoizistischer und neuplatonischer Gedanken treffen wir in der Philosophie eines Giordano Bruno u. a., deren genauere Darlegung für unsern Zweck belanglos ist.

457. Erst in der kartesianischen Philosophie erhebt sich der Monismus zu nachhaltigerer Bedeutung. War auch Descartes selbst ein gläubiger Christ, so hat er doch in seiner Philosophie ein Samenkorn in den revolutionären Boden seines Zeitalters gelegt, welches sich naturgemäß zum pantheistischen Monismus entwickeln mußte. Er wollte das ganze Wesen des Geistes in dem aktuellen Denken und das ganze Wesen der Körperwelt in aktueller Ausdehnung erblicken. Danach bestände also das Wesen aller geschaffenen Dinge in zwei Momenten, welche sich bei näherem Zusehen als zwei Akzidentien entpuppen mußten. Durch diese Verwischung der Wahrheit war der Lehre der Weg bereitet, welche in allen Dingen Akzidentien der göttlichen Substanz erblickt. Zudem war von dem Satze: „Gott tut alles in der Welt", bis zu dem Satze: „Gott ist alles in der Welt", nur ein Schritt.

Im Busen des Baruch Spinoza brach die Knospe zu ihrer vollen Entfaltung auf. Substanz, sagt dieser Vater des modernen Pantheismus, ist nur das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige, dessen Begriff geformt werden kann, ohne auf den Begriff einer andern Sache zurückzugreifen[1]. Hieraus schließt er folgerichtig, daß nur ein absolutes, unerschaffenes Wesen, d. h. Gott, Substantialität besitze, alle andern sogenannten Dinge also nur der göttlichen Substanz anhaftende Eigenschaften seien, und daß eine Substanz, welche von einer andern (der göttlichen) Substanz als Wirkung hervorgebracht wäre, einen begrifflichen Widerspruch enthalte. Schade nur, daß die Basis — nämlich die von Spinoza willkürlich ersonnene Definition der Substanz —, welche den ganzen Bau der imposanten Schlußfolgerung trägt, haltlos in der Luft schwebt. Welche Absurdität ließe sich nicht mit streng logischer Konsequenz, *„ordine geometrico"*, aus falschen Definitionen herleiten?

[1] Schon vor Spinoza hatte Cartesius behauptet: „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem. quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum" (Princ. philos. I, n. 51).

§ 2.

Pantheismus neuerer Zeit.

458. Wenden wir uns nun zur deutschen Philosophie der Gegenwart. Hier dürfen wir ohne Schein von Tollkühnheit die Behauptung wagen, daß die ganze sog. „deutsche Philosophie", insofern sie sich vom Boden des christlichen Glaubens losgelöst hat — und das hat sie mit wenigen Ausnahmen getan —, monistisch ist. Nach Heine soll sogar der Monismus die verborgene Religion Deutschlands sein.

Der große Inspirator dieser Philosophie ist Immanuel Kant. Kant selbst ist kein erklärter Monist. Aber er ist es, der dem Monismus in deutschen Köpfen Platz schaffte; er ist es, welcher *a* sagte, worauf *b* und *c* von selber nachfolgen mußten. Er ist es, der die Philosophie zu der Annahme brachte, der erkennende Mensch fasse die Gegenstände nur nach ihrer erscheinenden Seite, nicht aber auch nach ihrer wesenhaften Seite auf; unsere Begriffe richteten sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach unsern Begriffen. Die anscheinend so geringfügige Verschiebung des Sachverhaltes ist einem Fünkchen vergleichbar, aus dem sich ein gewaltiges Feuerwerk entwickelt. Durch diese Abschwächung des Objektiven ward Raum geschafft für alle beliebigen Baumeistereien des Subjektivismus. „Der Mann" — so sagt das Licht des Neokantianismus, F. A. Lange[1] —, „den Schiller einem bauenden Könige verglich, gab nicht nur den ‚Kärrnern' der Interpretation Nahrung, sondern er zeugte auch eine geistige Dynastie ehrgeiziger Nachahmer, welche, den Pharaonen gleich, eine Pyramide um die andere in die Lüfte türmten und nur vergaßen, sie auf den festen Erdboden zu begründen." „Es ist hier nicht unsere Sache" — so fahren wir mit dem nämlichen Schriftsteller fort —, „zu entwickeln, wie es kam, daß Fichte aus Kants Philosophie gerade einen der dunkelsten Punkte — die Lehre von der ursprünglichen synthetischen Einheit — herausgriff, um sein schöpferisches Ich daraus abzuleiten; wie Schelling aus dem A = A gleichsam aus einer hohlen Nuß das Weltall hervorzauberte; wie Hegel Sein und Nichtsein für identisch erklären durfte unter dem jubelnden Zujauchzen der wißbegierigen Jugend unserer Universitäten. Die Zeit, wo man auf allen Straßenecken der Musensitze vom Ich und Nicht-Ich, vom Absoluten und vom Begriff reden hörte, ist vorüber." Aber nicht vorüber ist der gewaltige Kometenschweif moderner Monisten, welcher sich an jene großartigen Irrlichter angeheftet hat, und die Selbstvergötterung in allen möglichen Formen — als Pantheismus, Panlogismus, Panpsychismus, Panthelismus, Panphantasie, Weltgedächtnis, oder Panmetaphysik, oder Pankosmismus, oder Pananthropismus, oder Panegoismus — durch alle möglichen und unmöglichen Wissenschaften hindurchschleift.

[1] Geschichte des Materialismus II 66.

Diese deutsche Spekulation ist allerdings heute arg, arg heruntergekommen. Stellt man dieser Philosophie die Frage: Was ist die Welt? Was ist der Mensch? Was ist Gott? so bekundet sich eine Wissensarmut, daß es zum Erbarmen ist. Wir sprechen hier — dessen sind wir uns vollständig bewußt — ein sehr hartes Wort aus: aber uns bangt deshalb nicht; denn wir wissen, daß kein Kenner der Verhältnisse uns widersprechen wird. Die vorhandene Philosophie liegt so sehr im argen, daß bis in die jüngste Zeit hinein fast überall der Glaube an die Möglichkeit einer Philosophie in der bedenklichsten Weise erschüttert war.

„O löst mir das Rätsel des Lebens,
Das qualvoll uralte Rätsel,
Worüber schon manche Häupter gegrübelt!
Sagt mir: Was bedeutet der Mensch?
Woher ist er kommen? Wo geht er hin?
Wer wohnt da droben auf goldenen Sternen?

Es murmeln die Wogen ihr ew'ges Gemurmel,
Es wehet der Wind, es fliehen die Wolken,
Es blinken die Sterne, gleichgültig und kalt;
Und — ein Narr wartet auf Antwort."

So Heinrich Heine, ein echter Sohn der modernen Zeit. Der Skeptizismus ist in der Tat sozusagen zur Atmosphäre geworden, der wir uns zu erwehren haben; bis in die gläubig christlichen Kreise ist die skeptische Luft hineingedrungen; wenn sie hier nicht so verheerend gewirkt hat, so kommt das daher, weil die Glaubensgewißheit den Mangel an natürlicher Gewißheit unter Beihilfe einer glücklichen Inkonsequenz ersetzte.

Das alles kann uns aber nicht abhalten, auf die Hauptvertreter des deutschen Monismus einen musternden Blick zu werfen, zumal da sich in letzter Zeit die Versuche mehren, das Wrack der monistischen Spekulation dem naturforschenden Materialismus zur Disposition zu stellen.

459. Beginnen wir mit Joh. Gottlieb Fichte. — Auf seiten der Sozialisten war namentlich F. Lassalle ein warmer Verehrer Fichtes[1]. Um Fichte richtig zu erfassen, muß man sich daran erinnern, daß er auf Kants Schultern steht. Kant hatte die menschliche Erkenntnis bis in die Wurzel hinein gefälscht und vergiftet, indem er sie ihres objektiv realen Inhaltes beraubte und als rein subjektive Nötigung behandelte. Im Widerspruche mit sich selber hatte der Königsberger Philosoph außerhalb des denkenden Ichs noch das unbekannte x einer transzendenten Welt stehen gelassen. Fichte erklärte dieses x ebenfalls als leeren Schatten, und somit gelangte er zu dem Satze: „Nicht nur das Gedachte und Vorgestellte ist mit

[1] Vgl. „Die Philosophie Fichtes". Festrede von F. Lassalle. Leipzig 1879, Röthing.

Stumpf und Stiel Ich, nein, überhaupt alles, was da ist, ist Ich.“ Die Zurückweisung dieses Irrtums gehört — wenn ein solcher Wahnsinn überhaupt noch einer wissenschaftlichen Beachtung wert sein sollte — der Logik, der Erkenntnistheorie an.

460. Aus Fichte ist Fr. Wilh. Jos. Schelling hervorgegangen. Fichte hatte die Natur gar stiefmütterlich behandelt, hatte sie nur erwähnt, insofern sie das „versinnlichte Material der Pflicht“ sei. Schelling holt das Versäumte nach, indem er die Natur aus dem Wesen des All-Ichs deduziert. Die Materie ist eine beschränkte Anschauung des menschlichen Geistes. Aus einer höheren absoluten Einheit fließt nach der einen Seite das Gemüt, nach der andern Seite die Kraft; Materie ist das stets werdende Produkt der attraktiven und repulsiven Kraft. Wie das Gemüt die Einheit einer unbeschränkten (Repulsions-) und beschränkten (Attraktiv-) Tendenz sei, so müsse auch die Körperwelt als die aktuose Einheit der Attraktiv- und Repulsivkraft angesehen werden. Wir haben bereits an andern Stellen (n. 261) gesehen, was von diesem Dynamismus zu halten ist. Hier haben wir die „absolute Identität“ zu beachten. Die Natur erscheint bei Schelling als Doppelbild des Geistes, welches der Geist selbst hervorbringt, um durch die Vermittlung desselben zum Selbstbewußtsein zurückzukehren. In der Stufenfolge der Naturwesen erblickten wir die Stationen des Geistes auf seinem Wege zum Selbstbewußtsein. Unvermerkt gelangt aber Schelling dazu, der objektiven Natur eine dem Geiste koordinierte Stellung anzuweisen und den Monismus der Identität von Natur und Geist in den Vordergrund zu stellen. Auch in der Natur selbst will er, im Gegensatze gegen seine Zeitgenossen, welche eine Zweiheit entgegengesetzter Kräfte als das Beherrschende des Naturlebens hinstellten, die Einheit aller Dualitäten, die Identität alles Entgegengesetzten betont wissen. Die Welt soll die aktuose Einheit eines positiven und eines negativen Prinzips, und das Prinzip dieser Einheit soll zunächst als Weltseele aufzufassen sein. Hiermit war die Natur in einer gewissen Selbständigkeit anerkannt. Neben der Fichteschen Ichheitslehre war eine Naturphilosophie erstanden. Aber die Natur trägt den Geist in sich: „Ihr zerstört alle Idee von Natur von Grund aus, sobald ihr die Zweckmäßigkeit von außen durch einen Übergang aus dem Verstande irgend eines Wesens in sie kommen laßt.“ Aufgabe der Naturphilosophie wäre es, die Identität der Natur mit der Idealwelt darzustellen.

Aus den wenigen Andeutungen ist ersichtlich, wie Schelling vom Standpunkte des subjektiven Idealismus auf den des objektiven hinüberglitt. Am Ende dieser philosophischen Entwicklung langte er ungefähr bei Spinoza an. Wie Spinoza, so erkannte auch er ein Absolutes an mit zwei Erscheinungsweisen, der ideal-subjektiven und der real-objektiven. Das Absolute, so philosophiert Schelling, ist die absolute Identität oder die absolute Vernunft oder die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, wenngleich in den Erschei-

nungen bald das Subjekt, bald das Objekt überwiegt. Das einzige „Ansich" ist die Identität: darum ist nichts „an sich" endlich. Die absolute Identität ist absolute Totalität, ist das Universum selbst: dem Wesen nach ist die absolute Identität in jedem Teil des Universums dieselbe. Die real-objektive Seite der „absoluten Identität" in der Natur erscheint nach drei Potenzen. In der ersten Potenz überwiegt das Objekt am meisten: es ist die Materie nebst der Schwerkraft. Die zweite Potenz birgt bereits ein höheres Regen des Subjektiven: sie ist das Licht: das Licht ist das innere Anschauen der Natur. Die dritte Potenz ist der Organismus, das Produkt des Lichtes und der Schwerkraft. Das menschliche Gehirn ist die höchste Blüte der ganzen organischen Metamorphose der Erde. Aus dem Bisherigen, meint Schelling, müsse man ersehen, daß wir eine innere Identität aller Dinge und eine potentielle Gegenwart von allem in allem behaupten und also selbst die sog. tote Materie nur als eine schlafende Tier- und Pflanzenwelt betrachten, welche, durch das Sein der absoluten Identität belebt, in irgend einer Periode auferstehen könnte.

461. Geht man Schelling um die Begründung dieses seines Systems an, so antwortet er, die absolute Identität werde durch „intellektuelle Anschauung" erkannt. „Anschauen", sagt er, „ist Gleichsetzen von Denken und Sein: wenn ich ein Objekt anschaue, so ist für mich das Sein des Objektes und mein Denken des Objektes schlechthin dasselbe: in der intellektuellen oder Vernunftanschauung wird das Sein überhaupt und alles Sein in Identität gesetzt mit dem Denken, das absolute Subjekt-Objekt angeschaut."

Dieser Gedanke ist nicht neu; wir fanden denselben bereits bei den alten Eleaten (n. 454). Wie jene, so verwechselt auch Schelling die Übereinstimmung von Denken und Sein mit der Identität. Weil die Erkenntnis dem Erkannten konform ist, und weil der menschliche Geist durch Reflexion sich dieser Konformität bewußt werden kann, darum soll alles Erkannte in seiner realen Wirklichkeit nichts sein außer dem erkennenden Geiste! Sollte wohl Schelling selber eine solche Albernheit geglaubt haben?

Zur Bezeichnung der „Methode" seiner „intellektuellen Anschauung" braucht unser Philosoph das Wort „Konstruktion". Weil eben das Absolute in allem, und alles das Absolute selbst sei, darum müsse man die konstruierende Methode anwenden. Einen Gegenstand philosophisch konstruieren heiße nachweisen, wie in demselben die ganze innere Struktur des Absoluten sich wiederhole. Soll das vielleicht Begründung sein?

462. Einen weiteren Grund seiner Weltauffassung findet Schelling in den sog. Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft. Von den Naturkräften sprechend, sagt er: „Es ist eine unnötige Mühe, die sich viele gegeben haben, zu beweisen, wie ganz verschieden Feuer und Elektrizität wirken. Das weiß jeder, der einmal etwas von beiden gesehen und gehört hat. Aber unser Geist

strebt nach Einheit im System seiner Erkenntnisse; er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erscheinung ein besonderes Prinzip aufdränge; und er glaubt nur da Natur zu sehen, wo er in der größten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die größte Einfachheit der Gesetze und in der höchsten Verschwendung der Wirkungen zugleich die höchste Sparsamkeit der Mittel entdeckt. Also verdient auch jeder, selbst der für jetzt rohe und unbearbeitete Gedanke, sobald er auf Vereinfachung der Prinzipien geht, Aufmerksamkeit, und wenn er zu nichts dient, so dient er wenigstens zum Antriebe, selbst nachzuforschen und dem verborgenen Gange der Natur nachzuspüren."

Wer möchte zweifeln, daß diese Gedanken, welche seit Schelling in verschiedenster Variation bei monistischen Schriftstellern auftauchen, etwas Wahrheit bergen? Ging doch auch in der peripatetischen Philosophie ein Hauptbestreben der Denker dahin, die verschiedenen Dinge durch Heraushebung der mehr oder minder allgemeinen Charaktere unter einheitlichem Gesichtspunkte zu gruppieren. Weil die Natur auf Vernunft und somit auf einheitliche Ordnung veranlagt ist, darum hat die auf Kenntnis der Natur veranlagte menschliche Vernunft das ihr innewohnende Bestreben, die Dinge nach dem Schemen logischer Einheit aufzugreifen und die einzelnen Klassen gleichartiger Dinge nach Gattungen und Arten usw. in geordneter Abfolge sich darzustellen. Ja nicht nur nach dieser logischen Einheit strebt der menschliche Geist; er möchte auch eine reale Einheit in der Natur auffinden, insofern er, wir möchten fast sagen, instinktiv alle Dinge und Vorgänge von einem einheitlichen Urgrunde ableitet und auf ein letztes einheitliches Endziel bezieht. Das ist aber auch alles. Dieses Bestreben ist von dem Streben nach Vereinerleiung aller Dinge, wie es die Monisten voraussetzen, grundverschieden.

Simplex est sigillum veri. Dieser Spruch, welchen man zur Zeit auf Boerhaves Grab schrieb, ist eben ein Spruch, und Sprüche soll man niemals auf die Spitze treiben. Im allgemeinen ist es nicht richtig, daß das Einfachere stets das Wahrere sei. „Im Interesse der Wissenschaft liegt es ohne Zweifel", bemerkt Lotze[1], „eine Mannigfaltigkeit verschiedener Erscheinungen unter ein einziges Prinzip zusammenzufassen; aber das größere und wesentlichere Interesse alles Wissens ist doch stets nur dies, das Geschehende auf diejenigen Bedingungen zurückzuführen, von denen es in Wahrheit abhängt, und die Sehnsucht nach Einheit muß sich da der Anerkennung einer Mehrheit verschiedener Gründe unterordnen, wo die Tatsachen der Erfahrung uns kein Recht geben, Verschiedenes aus gleichem Quell abzuleiten." Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß sich im System der theistischen Wahrheit, wie sie in unserem Christenglauben enthalten ist, eine Einheitlichkeit vorfindet, so schön, so

[1] Mikrokosmus I 166.

voll, wie sie die menschliche Vernunft nur wünschen kann. „Denn die Vielheit der wirksamen Elemente, welche für den Materialismus die letzten Träger des Weltlaufes sind, weiß die Wahrheit (der Theismus) bedingt durch die Einheit eines Gedankens. Das einträchtige Wirken und die zwingende Macht der Naturgesetze leitet sie ab aus der Macht und Weisheit einer höchsten Ursache. Das Universum mit seinem bewegten Stoffe, seinem Reichtum an Formen, seiner Fülle von Leben und dem Dichten und Trachten des Menschen sieht sie hingerichtet auf ein einheitliches Ziel.“ [1]

Überhaupt hat der Popanz „einfach“ seine Zugkraft verloren, seitdem man ihm einmal ordentlich ins Gesicht schaut. *Simplex sigillum veri!* „Was das wohl bedeuten mag?“ fragt Liebmann[2]. „Weder ist alles Wahre einfach noch alles Einfache wahr. Es gibt äußerst dunkle, verwickelte, ja verworrene Wahrheiten, und äußerst einfache, plausible Irrtümer. Die objektive, manchen Phänomenen selbst eigentümliche Einfachheit ist etwas anderes als subjektive Einfachheit der Theorien. Letztere dürfen wir, wo das Phänomen sie überhaupt gestattet, stets verlangen, fordern, ja in einem gewissen Sinne als Kriterium betrachten, insofern unter mehreren zum gleichen Ziele führenden Erklärungsversuchen stets der einfachere und ungezwungene vor dem verwickelten, gekünstelten und unbeholfenen den Vorzug verdient. Erstere aber läßt sich nicht postulieren, sondern dankbar hinnehmen. Wo das Phänomen selbst rätselhaft, geheimnisvoll den Grenzen der Begreiflichkeit ganz oder halb entrückt erscheint, da wird ungründliches Denken leicht dazu verführt, eine seichte Scheinerklärung zu liefern, welche die Probleme ungelöst hinunterschluckt und ungelöst wieder von sich gibt. In solchen rätselhaften Fällen muß Einfachheit der Theorie Mißtrauen erwecken, nicht Vertrauen. Oft genug wird obiger Spruch zum Vorwande der Denkfaulheit, Oberflächlichkeit und eines Dilettantismus, der sich leichten Herzens das Schwierige ersparen möchte, um allein das Leichtverdauliche zu genießen.“

Schließlich bekundet es eine verwerfliche Einseitigkeit, stets nur von Einheitsbestrebungen der Vernunft zu reden. In Wirklichkeit ist ein Unterscheidungstrieb dem Einheitstrieb koordiniert: beide Triebe sind den Wahrheitsbestrebungen subordiniert, beide machen sich mit gleicher Stärke geltend. Sagte Aristoteles: *Entia non esse multiplicanda sine ratione,* so fordert Kant mit demselben Rechte: *Entium varietates non temere esse minuendas.* Sache der Vernunft ist, beide Triebe so zu mäßigen, wie es die Wirklichkeit der Welt verlangt. Geschieht dies nicht, so wird entweder zu viel Einheit oder zu viel Unterschiedlichkeit in die Dinge hineingetragen. Es gilt also, zwischen Identität und Zersplitterung, zwischen Monismus und Ato-

[1] v. Hertling, Die Grenzen der mechanischen Naturerklärung.
[2] Gedanken und Tatsachen, 1. Hft, Straßburg 1882, 94.

mismus jene rechte Mitte festzustellen, welche der denkende Geist von den sorgfältig beobachteten Naturtatsachen ableitet.

463. Die vorgeblichen Identitätsbestrebungen der Vernunft bieten, wie man sieht, der Schellingschen Identität (wie überhaupt jedem Monismus) eine recht gebrechliche Stütze. Außerdem dürfte es schwer sein, aus den Schellingschen Werken einen Gedanken herauszufischen, welchen man als einen versuchten Beweis der behaupteten Identität ansehen könnte. Wenn irgendwo, so könnte dieselbe in dem Kantschen Idealismus eine Stütze finden, welcher ja den Unterbau für allen Monismus in der deutschen Philosophie bildet. Der subjektivste, also echt kantianische Idealismus behauptet, sämtliche Gegenstände aller unserer Erkenntnisse seien subjektiver Schein, während die „realistisch" gesinnten Kantianer zugestehen, wir hätten es mit objektiver Erscheinung zu tun, ohne daß aber wirkliches Sein in die Erscheinung träte. Wäre dem so, dann hätte man zum wenigsten für das All-Eins des Monismus Platz gewonnen. Denn unter der Vielheit menschlicher und dinglicher Illusionen oder, wenn man will, „Erscheinungen" könnte am Ende ein wirklicher Mensch und ein wirkliches Ding verborgen sein. Wir sagen: es könnte das alsdann so sein. Da aber nun nach den Grundsätzen der Erkenntnistheorie unbedingt daran festzuhalten ist, daß in den Erscheinungen, welche bei unserer Erkenntnis in Frage kommen, das Sein selbst sich der Erkenntnis als Gegenstand darbietet, so ist allen monistischen Velleitäten der Boden entzogen. Was ist denn die Erscheinung anderes als eine Wirkung, welche irgend ein Gegenstand auf uns ausübt und in welcher er selbst sich uns darbietet? In seinen normalen Wirkungen offenbart sich der wirkende Gegenstand dem erkennenden Subjekte so, wie er ist. Jene Erscheinung ist ein Bild, vermittelst dessen der wirkliche Gegenstand selbst vor uns hintritt. Was für eine Bewandtnis es mit den von Schelling herbeigezogenen Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft hat, sahen wir soeben. Dagegen aber ist eine Wirklichkeitsbestrebung, d. h. eine dem Menschen natürliche Bestrebung vorhanden, die Gegenstände seiner Erkenntnis nicht für leere Illusionen oder bloße Phänomene, sondern für Wirklichkeit zu nehmen. Dürfen wir natürliche Bestrebungen auf Wahrheit deuten, so müssen wir die Gegenstände unserer Erkenntnis für Sein und Wirklichkeit nehmen.

464. Nun kommen wir zu G. W. F. Hegel. Wie Schelling, so hält auch er Fichte gegenüber daran fest, daß nicht eine so sekundäre Erscheinung wie das „Ich" zum höchsten und letzten Prinzip zu machen sei, sondern irgend ein Allgemeines, welches alles Einzelne in sich befasse. Aber Hegel faßt dieses Absolute nicht als die ruhende Identität, sondern er will ein Prinzip, aus welchem sich alles entwickeln lasse. Die „Idee" scheint ihm für diese Stelle geeignet zu sein. Deshalb hebt er das Subjektiv-Ideale aus seiner Koordination zum Objektiv-Realen heraus und stellt es an die Spitze.

Die leere, reine Idee wäre das Ursprüngliche, sie wäre nicht nur, wie Schelling wollte, die eine von den zwei Daseinsformen des Absoluten. Die Idee entließe aus sich die Natur, indem sie in ihr Anderssein überschlüge, und die Natur trachte alsdann die verlorene Einheit wieder zu gewinnen im Geiste durch Selbstbewußtsein. Die Natur besäße ihren Ausgangspunkt in der „abstrakten Allgemeinheit ihres Außer-sich-seins", d. h. in Raum und Materie; ihr Endpunkt läge in der Losringung des Geistes aus der Natur in der Form selbstbewußter Individualität, d. h. im Menschen; der Weg vom Anfang bis zum Endpunkt weise als vermittelnde Zwischenglieder stets glücklichere Versuche der Natur auf, sich im Menschen zum Selbstbewußtsein emporzuringen. Aber die Natur wäre ein bacchantischer Gott. Wenn also die Philosophie der in der Natur verborgenen Intelligenz nachgehe, um die Selbstaufhebung der Natur zum Geiste aufzuspüren, so müsse sie vor allem beachten, daß das Außer-sich-selbst-gekommen-sein das Wesen der Natur ausmache, weshalb es nicht zu verwundern sei, daß sich die Produkte der Natur nicht durch bestimmte Begriffe fassen ließen, sondern in ungebundener, zügelloser Zufälligkeit durcheinanderwucherten.

Im allgemeinen — lehrt Hegel — bildet die Natur ein System von drei Hauptstufen. a) Die Idee in der Bestimmung des Auseinander ist Mechanik. Durch das Vergehen und Sich-wieder-erzeugen des Raumes in der Zeit und der Zeit im Raume entsteht die Bewegung. Bewegung ist aber die Einheit des Raumes und der Zeit: als erscheinende Realität ist sie Materie. Die Materie entsteht zunächst aus Repulsion und Attraktion; diese beiden sind aber eins in der Schwere. Die Idee ist in der Schwere zu einem Leibe entlassen, dessen Glieder die freien Himmelskörper sind. Nur das Sonnensystem ist das System realer Vernünftigkeit am Himmel, während die übrigen Sterne nur abstrakte Lichtpunkte, ein Lichtausschlag sind. „Man kann die Sterne wegen ihrer Ruhe verehren, an Würde sind sie aber dem konkreten Individuellen nicht gleichzusetzen." b) Als eine Vielheit natürlicher Stoffe ist die Idee Physik. Diese unterscheidet sich in eine Physik der allgemeinen Individualität (Lehre von den Himmelskörpern, von den vier physikalischen Elementen des Empedokles und vom elementarischen Prozeß der Meteorologie), in eine der besondern Individualität (Lehre von der spezifischen Schwere, Kohäsion, dem Klang und der Wärme) und in eine der totalen Individualität (Lehre von der Gestalt, den Eigenschaften der Körper, vom chemischen Prozeß). c) Die Idee in der Bestimmung der Subjektivität ist Organik. In der Lebendigkeit ist die Schwere zu Gliedern entlassen, in denen die subjektive Einheit bleibt. Hier haben wir das Mineralreich, Pflanzenreich, Tierreich. Im Tiere wird die organische Individualität zur Subjektivität. Aber erst im Geiste gewinnt der Begriff als solcher Dasein[1].

[1] Hegels Werke VII, Abt. 1, § 250 ff.

465. Ohne Schwierigkeit gewahrt man durch diese sonderbaren Phantasien des berühmten Denkers einen Tatbestand hindurchschimmern, welcher von jeder gesunden Philosophie anerkannt werden muß. Gewiß findet zwischen der Einfachheit des absoluten Seins und dem Geteiltsein des materiellen Seins ein Gegensatz statt. Es ist das jener Gegensatz, aus welchem die alten Denker die Wandelbarkeit, das ganze Wesen der Körper herleiteten. Aller Dinge höchster Grund liegt darin, daß es durch Gott außer Gott etwas geben kann, das, insofern es ist, mit ihm einige Ähnlichkeit hat, und insofern es nicht durch sich ist und eine Beschränktheit im Wesen trägt, zu Gott einen Gegensatz bildet. Dieser Gegensatz ist aber deshalb kein voller, so daß die Dinge das reine Nichts, bloßer Schein wären. Nein, die Dinge besitzen ein, wenn auch abhängiges, unvollkommenes, so doch wahres Sein, weil sie in sich das Prinzip wahrer Tätigkeit besitzen. Sogar die Materie des Aristoteles, welche wegen ihrer Unbestimmtheit auf der untersten Stufe des Seins steht, besitzt in sich wahres, substantiales Sein[1].

Ebenso ist die Vorstellung zulässig, die Materie, wie sie sich in den verschiedenen Arten von Naturkörpern, welche sich stufenweise, die einen über die andern erheben, in den Elementen, den chemisch zusammengesetzten Körpern, den organischen und sinnlichen Wesen vorfindet, sei gleichsam auf dem Wege zum vollkommensten Grade, zum Menschen, nach welchem sie infolge ihrer Vervollkommnungsfähigkeit gleichsam strebe. Die Peripatetiker schrieben der Materie wegen ihrer Ergänzungsbedürftigkeit ein Begehren der Form zu: nicht ein wahres positives Begehren, welches die Materie in jener Skala aufwärts triebe[2], sondern insofern die Empfänglichkeit der Materie, welche erst in der vollkommensten Form, d. h. im Menschen, die höchste Stufe erreicht, mit einem Begehren verglichen werden kann. Weil die Zeugungen der Naturdinge von Stufe zu Stufe, vom Element bis zum Menschen fortgeführt werden, so darf man sagen, daß die Elemente der zusammengesetzten Dinge wegen, diese samt den Elementen der Lebewesen wegen, und unter diesen die Pflanzen der Tiere, diese endlich und alle vorhergehenden des Menschen wegen da sind[3].

---

[1] Man vergleiche S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 1 ad 12.

[2] S. Thom., S. theol. 1, q. 66, a. 2.

[3] Die hierauf bezügliche Lehre des hl. Thomas ist in folgenden Stellen enthalten: „Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis, quantum potest et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur finis ultimus intentus a natura inferiori“ (2 dist. 1, q. 2, a. 8, n. 3). An anderer Stelle: „Quum quaelibet res mota, in quantum movetur, tendat in divinam similitudinem, ut sit in se perfecta, perfectum autem sit unumquodque in quantum fit actu, oportet quod intentio cuiuslibet potentia existentis sit, ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior, et magis perfectus, tanto principalius in id ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet, quod in ulteriorem et perfectissimum actum, quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae, quo

Aber hat nun die Hegelsche Schule deshalb ein Recht, die Welt als eine Idee, eine unentwickelte Monas aufzufassen, welche aus einheitlichem inneren Drange von Erzeugnis zu Erzeugnis fortschreite, um sich vor sich selbst zu offenbaren und endlich ihrer selbst im Menschen bewußt zu werden? Wohl erblicken wir in der Natur innerhalb einer jeden Spezies einen Drang nach der Vollkommenheit der Spezies. Aber nirgends geht dieser Drang über bestimmte Grenzen hinaus. Wohl will das Gräslein ein Grashalm, der Apfelkern ein Apfelbaum, die Kaulquappe ein Frosch, das Füllen ein Pferd werden. Aber nirgends ist eine Spur vorhanden, daß das Gras sich nach dem Leben des Käfers oder das Bäumchen nach dem Leben des Vogels sehnte. Ebensowenig hat man in irgend einem Affen irgend einen Naturdrang entdeckt, seiner selbst als Mensch bewußt zu werden: im Gegenteil mußte den armen Tieren jedes menschenartige Gebaren mit harter Dressur angequält werden. Nur das schwache Menschenkindlein besitzt jenen Bewußtseinsdrang, mit welchem Hegel die ganze Welt beschenken möchte.

466. Dann müssen wir aber auch mit einem Worte der Münchhausiade Erwähnung tun, welche der große Denker in sein Absolutum hineingetragen hat: Die Idee liegt in ihrem ersten Stadium im Nichts begraben; wer hat sie herausgezogen? Sie selber. Ohne etwas zu sein, hat sie sich selbst zu etwas gemacht! Ein Nichts, das etwas werden kann, ein Seiendes, das noch nicht ist, ist der Grund alles Wirklichen! Ein Mögliches, welches sich selbst uranfänglich verwirklicht! Da waren denn doch die alten Philosophen verständiger, indem sie mit dem Stagiriten an dem Satze festhielten, daß das Allererste von allem, was da ist, nicht das Mögliche, sondern das Wirkliche ist[1]. Denn wenn auch in dem wirklichen Wesen, welches wirklich geworden ist, die Möglichkeit der Wirklichkeit vorausgeht, so ist doch im allgemeinen die Wirklichkeit das erste. Es ist zu klar, daß von einem bloß Möglichen die Verwirklichung des Möglichen nicht

appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primum ad formam elementi; sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti, propter quod elementa sunt materia mixti: sub forma autem mixti considerata est in potentia ad animam vegetabilem, nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam, quod processus generationis ostendit; primo enim in generatione est foetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. . . . Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam" (Summa c. gent. l. 3, c. 22). Dieses und nur dieses biogenetische Grundgesetz stimmt mit der wirklichen Natur überein.

[1] „Quamvis id", sagt der hl. Thomas, „quod quandoque est in potentia, quandoque in actu, prius sit tempore in potentia, quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia, quia potentia non educit se in actum, sed oportet, quod educatur in actum per aliud, quod sit actu. Omne igitur, quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se" (Summa c. gent. l. 1, c. 16).

ausgehen kann. Das Verwirklichen setzt seiner Natur nach die Wirklichkeit in demjenigen, was verwirklicht, voraus.

467. Mit der Wirklichkeit steht der Hegelismus im grellsten Widerspruch. Nach Hegel wäre die „Idee" das einzig Wirkliche, während die Natur als nichtiger Schein betrachtet werden müßte. In ähnlicher Weise drückten sich allerdings auch die Denker der peripatetischen Schule aus. Im Vergleich zum Unerschaffenen, sagten sie, wäre alles Geschaffene in seiner Wandelbarkeit gleichsam, als wäre es nichts. Aber immerhin wurde den geschaffenen Dingen ein wahres, ihnen eigentümliches Sein zuerkannt. Nach Hegel aber besitzt die Natur keine Wirklichkeit außer der „Idee". Alle Naturdinge in ihrer „zügellosen Zufälligkeit" wären das reine, absolut einfache Sein der „Idee". Das, was sie entläßt, ist nicht ein anderes, sondern sie selbst. Und dann soll die lautere Wirklichkeit der Idee dasselbe sein mit jenem unbestimmten Auseinander, jener unendlichen Vereinzelung, welche in der Materie liegt und als Nichtsein bezeichnet werden darf. Die in sich höchst einfache Idee fiele, indem sie in die unendliche Vereinzelung übergeht, von sich selber ab, sie fiele auseinander und bliebe doch einfach; die absolute Einfachheit wäre zugleich eine unbegrenzte Vielheit, das lautere Sein zugleich die bestimmungsbedürftige Materie, das absolut Vernünftige zugleich das Unvernünftige, A wäre gleich Nicht-A!

Für uns gewöhnliche Menschenkinder wäre hiermit über den Hegelismus der Stab gebrochen. Aber es gehört zu den Eigenartigkeiten der gedachten Lehre, daß sie alle diese Folgerungen mit beispielloser Unverfrorenheit einräumt und anerkennt. Nur im gemeinen Denken sollen alle Gegensätze als Widersprüche erscheinen, in der höheren Spekulation sollen sie derart ihre Lösung finden, daß man in Wahrheit sagen könne: Sein ist gleich Nichtsein, Ja ist Nein, Bejahen ist soviel wie Verneinen, alles ist eins und alles ist nichts. Es ist kaum glaublich, daß ein verständiger Mensch so etwas bei gesunden Sinnen niedergeschrieben; und gerne möchten wir zur Ehrenrettung des gefeierten Mannes das *Quandoque bonus dormitat Homerus* in Anwendung bringen. Aber leider ist bei Hegel der gedachte Unsinn ein bewußter und wird wie ein endloser Faden mit aller Zähigkeit durch das ganze System hin festgehalten. Zur Bestätigung seiner „Identität der Gegensätze" beruft er sich darauf, daß gar oft der eine als wahr behaupte, was ein anderer als falsch verwerfe; daraus, meint er, gehe mit Evidenz hervor, daß das nämliche unter derselben Rücksicht zugleich wahr und falsch sein könne. Was immer der Mensch denke, so philosophiert er, sei eins mit seinem Geiste; nun aber denke der Mensch Sein und Nichtsein: Sein sowohl wie Nichtsein sei also eins mit dem Menschengeiste: und somit wäre auch Sein gleich Nichtsein. Der Begriff „Nichtsein" enthalte in sich den Begriff „Sein"; somit sei auch das „Sein" im „Nichtsein" enthalten. Wenn ich ferner sagte, der Kreis sei rund, so sagte ich eben

dadurch, der Kreis sei nicht viereckig; solchergestalt besage jedes endliche Ding zugleich eine Verneinung und eine Bejahung, und daraus folge, daß Ja soviel sei wie Nein. Alles in der Welt sei im Werden begriffen; das Werden sei aber die Identität von Sein und Nichtsein. Denn was immer „werde", sei zugleich das nämliche und nicht das nämliche. Das ist die ganze Begründung!

468. Der die moderne Philosophie beherrschende Monismus muß seinen einheitlichen Entwicklungsgedanken natürlich auch auf die Geschichte der Menschheit anwenden. Es ist dies geschehen, und zwar am ergiebigsten gerade in den Kreisen der Hegelschen Philosophie. Hierdurch gewinnt dieser Monismus für unsere Zeit eine besondere Bedeutung. Denn gegenwärtig hat die großartige Entwicklung der sozialen und ökonomischen Wissenschaft, welche die Ansprüche und Wünsche der menschlichen Gesellschaft dem eingehendsten Studium unterwirft, und der damit Hand in Hand gehende Fortschritt der Technik, welcher stets neue Hilfsmittel zur Stelle schafft, mehr als jemals zuvor die Blicke auf die Zukunft des irdischen Daseins gerichtet. Die Summe dessen, was nach dieser Richtung hin zu unternehmen, zu verändern, einzurichten wäre, hat seit der Zeit, welche den Zusammenbruch des alten Kulturheidentums einleitete, noch niemals so deutlich und so groß vor dem Bewußtsein einer Generation gestanden. Alles trägt sich heute mit Verbesserungs- und Fortschrittsplänen.

Wie verhält es sich also mit jener Entwicklung? Wohin führt uns der Fortschritt? Welche Zukunft erwartet uns? Das ist die Frage, welche uns der Geist der Gegenwart auf die Lippen legt. Wir wissen, was für eine Antwort Schüler deutscher Philosophen in die Massen des erregten Volkes hineintragen. „Die bevorstehende Entscheidung zu verhindern", sagt Bebel, „liegt in keines Einzelnen Macht, noch in der Macht einer Klasse, wie umgekehrt kein Einzelner noch eine Klasse sie willkürlich herbeizuführen vermag. Was wird, ist das geschichtliche Muß, das in der Entwicklung liegt und durch die Macht der Tatsachen den Menschen die Wege zeigt, die zu wandeln das Kulturinteresse der Gesellschaft gebietet." „Läßt es die bürgerliche Gesellschaft auf physische Gewalt ankommen, so ist wohl kein Zweifel, auf welche Seite bei dieser Masse der physischen Kräfte der Sieg fallen wird. . . . Die Geschichte lehrt, daß die neuen Ideen in der Regel erst durch gewaltsame Kämpfe zur Geltung gelangen."

Das ist genau der Entwicklungsgedanke, wie solcher von der modernen, jetzt die Hochschulen beherrschenden „Wissenschaft" und speziell von der Hegelschen Schule großgezüchtet wurde. Es dürfte nicht unnütz sein, sich diesen Gedanken noch ein wenig anzusehen.

Von Hegel hat sich die moderne Welt, wie wir vernahmen, dahin belehren lassen, daß alles, was überhaupt existiert, in einer um-

fassenden Entwicklung begriffen ist. Da ferner Denken und Sein dasselbe sind, so ist alle Entwicklung des Seins nichts als eine Entwicklung des Gedankens, der stets als wirklich „wahr" hervorsprudelt, was ihm zu sein scheint; heute so, morgen anders. Der logische Begriff ist das innerste Wesen von allem; er ist das einzige Etwas, die eine allgemeine Substanz, welche allem subjektiven und objektiven Scheine zu Grunde liegt. Außer dem logischen Begriffe ist nichts. Der logische Begriff zergliedert sich, setzt sich mit sich selbst in Widerspruch und erscheint so als logischer Denkprozeß. Dieser logische Denkprozeß ist Gott, ist alles; in ihm spielt sich mit logischem Zwange auch die Geschichte jenes Scheines ab, den man „Menschheit" nennt. Die Weltgeschichte ist die Verwirklichung des an sich seienden objektiven Geistes zum Weltgeiste.

In dieser Weise hat Hegel aus der Geschichte der Menschheit und aus der Entwicklung der menschlichen Verhältnisse, wie sie tatsächlich in der Geschichte vorliegt, eine logische Entwicklung der Idee, eine eiserne Konsequenz des Gedankens, eine Selbstentfaltung des menschlichen Geistes gemacht. Jedes Stadium der Geschichte hat seine bestimmte Richtung, und dieser gegenüber ist alles andere rechtlos. Das, was tatsächlich wird, das ist notwendig, und nur das, was notwendig ist, das ist vernünftig; ihm muß alles andere weichen. Eine frühere Monarchie war, solange sie existierte, wirklich, notwendig, vernünftig; aber jede sie verschlingende Revolution ist ebenso wirklich, notwendig, vernünftig, darum berechtigt. Und so wird, wie ein sozialdemokratischer Philosoph den Hegelschen Gedanken ganz korrekt ausdeutet, im Verlaufe der Entwicklung alles früher Wirkliche unwirklich, verliert seine Notwendigkeit, sein Existenzrecht, seine Vernünftigkeit; an die Stelle des absterbenden Wirklichen tritt eine neue, lebensfähige Wirklichkeit — friedlich, wenn das Alte verständig genug ist, ohne Sträuben mit Tod abzuziehen; gewaltsam, wenn es sich gegen diese Notwendigkeit sperrt.

Alles ist in beständigem Werden, in beständiger Umgestaltung begriffen; alles und jedes ist eine vorübergehende Stufe im Fluß der Entwicklung. Nichts gibt es, was von bleibender, absoluter Bedeutung wäre. Vernunft, Erkenntnis, Wirklichkeit und Wahrheit, alles entwickelt sich, und zwar so, daß diese Entwicklung es vermag, mit logischem Zwange ein jedes in sein Gegenteil zu verkehren. Und wie es keine Wahrheit gibt, so gibt es auch kein Sittengebot, kein Recht. Die Begriffe von Pflicht, Gewissen, von gut und bös sind bis in die tiefsten Wurzeln hinein abhängig vom Stadium der Entwicklung. Pflicht sind die jeweiligen Ansprüche des Tages und der Stunde. Erlaubt ist, was gefällt. Schön ist, was irgendwelchen angenehmen Reiz ausübt. Die Wirklichkeit der sittlichen Idee ist der Staat, wie und solange er existiert. Um sittlich zu sein, braucht der Mensch nichts anderes zu tun als was ihm jeweils vom Staate vorgeschrieben wird.

Wie Hegel, so philosophierten mehr oder minder auch die andern modernen Pantheisten (Monisten), insofern die Geschichte der Menschheit in ihren Gesichtskreis trat. Ein jeder zog an seiner Nummer, aber im Grunde war es der gleiche Faden. Stets ist es in irgend einer Form die Einheit einer notwendig treibenden Macht, welche den ganzen Verlauf der Entwicklung durchdringt, ohne für eine Regung von Freiheit, für eine Möglichkeit von Anders-sein-können Raum zu lassen. Man nennt es das Absolute oder den allgemeinen Weltgeist oder das Unendliche, welches, in dem umfassenden Gange seiner eigenen Entwicklung begriffen, die Form des menschlichen Daseins annimmt, um nun in ihr die Reihe der Erscheinungen durchzuleben, die ihm auf der jeweiligen Stufe seines Werdens notwendig sind.

Vor allen zu beachten ist hier Ludwig Feuerbach (geb. zu Ansbach 1804). Er kennzeichnet eine neue Epoche, indem er das Hegelsche System in eine veränderte Bahn weiterentwickelte, oder — wofern wir einen andern Vergleich gebrauchen dürfen — indem er in die Hegelschen Schläuche den Saft des Materialismus leitete. In seinem Buche „Das Wesen des Christentums“ (1841) stellt er, ähnlich wie Hegel, den Menschen als das Allerhöchste hin. Der Mensch das edelste Tier! Sinnliche Genußbefriedigung das höchste Ideal des Daseins! Religion das Gefühlsverhältnis zwischen Mensch und Mensch; ihre höchste Form die Geschlechtsliebe! Hegels absolute Idee mit allem drum und dran hängenden logischen Plunder warf Feuerbach weg. Aus der Hegelschen Entwicklung des Gedankens wird die schrecklich einfache Entwicklung des Stoffes: an die Stelle der logischen Geschichtsauffassung tritt die mechanistische. Während also Hegel alle Wirklichkeit in seine erträumte Idee hinaufhob, stieß Feuerbach alles in die sinnliche Realität, in den Schlamm hinab. Die Stoffwelt ist das einzig Wirkliche. Der Stoff ist nicht ein Erzeugnis des Geistes, sondern der Geist ist ein Erzeugnis des Stoffes. Die moralischen Konsequenzen, welche sich hieraus ergaben, zog Feuerbach mit zynischer Offenheit. Seine Philosophie ist wie keine zweite die Trägerin des praktischen Verhaltens der modernen Zeit.

Aber trotz der gründlichen Umstülpung von Idee und Materie bleibt doch Hegels Entwicklungsgedanke in vollem Bestande. Feuerbach faßt den durch den Zufall durcheinander gewirbelten Atomhaufen als eine fortschreitende Entwicklung auf, als eine Fortbildung, in welche nicht bloß die Natur, sondern auch die menschliche Gesellschaft hineingezogen ist. Nur ist diese Entwicklungsgeschichte nicht mehr der logische, vernünftige Gang des „Weltgeistes“: sie ist eine naturnotwendige Bewegung der Materie zur animalen Weltbehaglichkeit.

Indem Karl Marx (in seinem Buche „Heilige Familie“, 1845) an Feuerbachsche Gedanken anband, unternahm er den Versuch. Hegels „dialektische Methode“ konsequent auf alle Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens anzuwenden. Alles, was bei Hegel

noch einen Schein von Festigkeit, von Stabilität besaß, wurde ausgemerzt, um das absolute Werden vor allem in sein volles Recht einzusetzen. So mußte der erstrebte Umsturz aller jetzigen Gesellschaftsverhältnisse um so berechtigter erscheinen. Es gibt kein Gesetz des ökonomischen Lebens außer dem einen Gesetze der beständigen und allseitigen Veränderlichkeit. Jeder Tag hat seine eigenen Gesetze, welche weichen müssen, sobald die neue Entwicklungsstufe im Anzug ist. In seinem Hauptwerk „Das Kapital" will Marx diesem Gesetze der beständigen Veränderung sorgfältiger nachspüren. Es ist hier nicht der Ort, auf diese Gedanken des näheren einzugehen[1]. Nur eines sei hervorgehoben. Die maßgebenden Faktoren bei der geschichtlichen Entwicklung wären gemäß dieser Auffassung keineswegs zu suchen auf dem Gebiete der Politik, Wissenschaft, Sittlichkeit, Religion; sie lägen einzig und allein auf dem Gebiete der materiellen Ökonomie, der materiellen Produktions- und Verkehrsverhältnisse. Es wäre die jedesmalige wirtschaftliche Struktur der Gesellschaft, von der alles andere bestimmt würde. Die Produktionsweise des materiellen Lebens wäre der Grundstrom, von dem Religion, Wahrheit, Sittlichkeit, Wissenschaft, Recht, Politik ganz und gar abhingen. Wie der Mensch ißt, so ist er, so lebt er, so denkt er. Das verborgene Gesetz der gesamten geschichtlichen Entfaltung wäre nur in Hunger und Liebe, in den materiellen Bedingungen der Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens zu suchen. Feststehende Grundsätze der Wahrheit, des Rechtes, der Sittlichkeit gäbe es hier natürlich noch viel weniger als bei Hegel. Dieses und alles änderte sich bis in die Wurzel hinein mit der materiellen Existenzweise der Menschen, so daß jede Auffassung von Religion, von Tugend und Sünde, von Wahrheit in letzter und höchster Instanz das Erzeugnis der jedesmaligen materiell-wirtschaftlichen Gesellschaftslage sein würde. Alle gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, alle religiösen, sittlichen, wissenschaftlichen Anschauungen folgten erst hinterdrein. Je nachdem die wirtschaftlichen Anforderungen oder Verhältnisse wechselten, könnte mit jedem Tag das bisherige Recht, der bisherige Unterschied zwischen gut und bös auf den Kopf zu stehen kommen.

Sogar die von Hegel so hochgehaltene Logik wird hier zur Nebensache. Denn alle Gesetze der Logik sind weiter nichts als der unstäte Widerschein der Bewegungsgesetze der Stoffwelt im menschlichen Bewußtsein. Die logische Weiterentwicklung hängt ab von der materiellen Weiterentwicklung.

Dies ist nun die Auffassung, welche sich die intelligenteren Spitzen des heutigen Sozialismus im Interesse ihrer Umsturzpläne zu eigen gemacht haben. Und zwar bedeutet gemäß sozialistischer Deutung das gegenwärtige Stadium in der Weltgeschichte den Zusammenbruch

[1] Man vergleiche die Zeitschrift „Stimmen aus Maria-Laach" XLI 245 ff.

aller bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse, um dem bleibenden sozialdemokratischen Himmel Platz zu schaffen. Es gibt gar keine Wahrheit; aber das Hegel-Feuerbachsche System ist doch wahr. Allerdings ist alles in anfangs- und endloser Entwicklung und Veränderung begriffen; aber der Zustand, welchen die volkstümlichen Schüler der modernen Philosophie mit geballten Fäusten schon in nächster Zukunft anstreben, wird ein bleibender, unveränderlicher Endzustand der Weltgeschichte sein; die endlose Entwicklung wird bald ein Ende haben. Es gibt nichts als Materie: aber die Materie befindet sich doch in planmäßiger Entwicklung nach bestimmten Tendenzen. Die Entwicklung erfolgt von innen heraus mit eiserner Notwendigkeit; aber es ist die Pflicht aller Volksfreunde, der Entwicklung durch Schürung des Hasses und der Unzufriedenheit nachzuhelfen.

469. Hat nun der Hegel-Feuerbachsche Monismus eine solche Entwicklungstheorie etwa beobachtet auf dem Boden der Tatsachen? Oder bietet wenigstens die Geschichte, wie sie tatsächlich vorliegt, vielleicht irgend eine Bestätigung dafür?

Es ist ja richtig, daß alles in der Welt, im Menschenleben wie in der Natur, in beständigem Wechsel begriffen ist. Erscheinen und Verschwinden, das ist der Schauplatz des menschlichen Daseins. Das ist eine offenkundige Tatsache. Nirgends wird dieselbe ergreifender geschildert als in der christlichen Offenbarungsurkunde. Und der Apostel Paulus knüpft daran eine ernste Mahnung (1 Kor 7, 31), welche in der christlichen Kirche stets wieder und wieder gepredigt wird.

Es ist ferner richtig, daß die Geschichte keineswegs eine Reihenfolge zusammenhangloser Tatsachen, bloßer Ergebnisse des Zufalls darstellt. Im allgemeinen hat die kommende Zeit ihren Keim in der vorhergehenden. Die Menschen sind mit Freiheit begabt, aber naturgemäß lehnen sie sich beim Gebrauche ihrer Willensfreiheit an gegebene Verhältnisse an, lassen sich von äußeren und inneren Strömungen und Eindrücken beeinflussen. Dies pflegt auch nach jener Eigenartigkeit der menschlichen Natur zu geschehen, welche unter diesen oder jenen Verhältnissen vielen Menschen gemeinsam ist. So bildeten sich bestimmte psychologische Gesetze, die, wenn sie auch nicht den Charakter von Naturgesetzen haben, dennoch der beständigen Veränderung eine Bestimmtheit gaben, so daß man von einer Art Entwicklung sprechen darf. Denn es sind Gesetze, nach denen auf bestimmte Ursachen bestimmte Wirkungen folgen.

Dann spricht man auch mit Recht von einem Fortschritt in der Entwicklung, von einem Fortschritt zu höherer Vollkommenheit.

Das alles ist richtig. Aber was hat man gegnerischerseits aus diesen Tatsächlichkeiten gemacht?

Fragen wir zuerst: Hat man ein Recht, die fortschreitende Entwicklung der Menschheit als eine einheitliche aufzufassen? Oder ist nicht der breite Strom der Entwicklung durch Steinmassen, Fels-

blöcke, Berge zerrissen und in viele Arme getrennt? Liegen nicht vielmehr eine Masse parallel laufender, bald aufwärts- bald niedergehender Entwicklungen vor, die zunächst nur das miteinander gemein haben, daß sie innerhalb der Geschichte aus der Vergangenheit in die Zukunft gehen? Das sind Fragen, die sich nicht so einfach beantworten lassen, wie uns die Anhänger des Monismus glauben machen möchten. Die Menschheit, gesteht Lotze[1], gleicht einer Masse, deren größere Hälfte, zäh und langsam fortschreitend, sehr bald sich in den gewöhnlichsten Hindernissen des Ufers verfängt und dort zu untätiger Ruhe erstarrt; es ist immer nur ein dünner Stromfaden, der, im Sonnenschein glänzend, sich mit unbesiegbarer Lebendigkeit durch die Mitte dieser trägen Schichten fortarbeitet. Aber auch mit diesem lebendigen dünnen Stromfaden im glänzenden Sonnenschein steht es meistens recht jämmerlich.

Ohne Frage hat die Wissenschaft ihren Fortschritt. Aber ist dieser Fortschritt ein Fortschritt der Menschheit? Er würde es sein, gesteht der genannte Philosoph[2], wenn mit dem Anwachsen des angesammelten Wahrheitsinhaltes auch die Teilnahme der Menschen für ihn, ihr Wissen um ihn und die Klarheit ihrer Übersicht über ihn zunähme. Wie steht es aber mit diesem Wahrheitsgehalt? Wo ist in der heutigen Wissenschaft die Signatur der Wahrheit: die Einheit? Wird wohl irgendwo mehr Unfug getrieben als auf dem Gebiete dieser sog. Wissenschaft?

Ähnliches ist zu sagen vom Fortschritt in der Technik und in der Beherrschung der Stoffe. Mögen dadurch auch die Bequemlichkeiten des Lebens vielfach erhöht, manche Gepflogenheiten zweckmäßig umgeändert, manche Länder bereichert, der Verkehr großartig gesteigert worden sein: wer möchte sagen, daß die Menschheit dadurch besser, glücklicher geworden wäre? Jede neue Herrschaft über die Natur gestaltet sich zu einer neuen Abhängigkeit von der Natur. Jede neue Bequemlichkeit wird zu neuem Bedürfnis.

Kurz, je mehr wir die Wirklichkeit des menschlichen Daseins betrachten, desto mehr kommen wir zu der Einsicht, daß die „Fortschritte“ auf den Einzelgebieten des Lebens sich keineswegs zu einem einheitlichen Universalfortschritt addieren lassen.

Und wenn man auch von einem Fortschritte der Menschheit sprechen wollte: was ist denn diese „Menschheit“? Es kann doch nichts anderes sein als die Zusammenfassung der einzelnen Menschen. Nun lassen sich aber die Milliarden Menschenindividuen, welche im Verlaufe der Jahrtausende über unsern Planeten gewandelt sind, nicht zu einem Einzelwesen zusammenfassen. Das Kind wird geboren und erzogen, entwickelt sich, schreitet fort und wird ein Mann, es welkt hin, wird zum Greise und stirbt. Da ist dasselbe Subjekt Träger verschiedener Zustände, die ursächlich voneinander abhängen; da kann

[1] Mikrokosmus III 24. [2] Ebd. 29.

man in Wahrheit von einer Entwicklung, einem Fortschritt sprechen. So ist's nicht bei der Menschheit. Diese besteht aus einer Masse getrennter Individuen, welche wesentlich voneinander unabhängig sind, von denen die meisten sogar von den andern gar nichts wissen. Ein jeder tritt ins Leben mit der natürlichen Eigenart seiner Gattung, macht seine eigenen Lebenserfahrungen und zieht ab.

Im Punkte des einheitlichen Fortschrittes stimmt also die tatsächliche Geschichte gar nicht zu den Lehren des modernen Monismus. Dies ist aber erst der erste Punkt. Sehen wir weiter.

Gemäß der Philosophie des materialistischen Monismus soll die Gesamtentwicklung der Menschheit nur durch die materiellen Lebensbedingungen bestimmt sein. Nun ist es ja richtig, daß die Auffindung neuer Arbeits- oder Verkehrsmittel auf die Entwicklung der menschlichen Verhältnisse einen einschneidenden Einfluß ausüben kann und ausgeübt hat. Die Geschichte zeigt es an ungezählten Beispielen, wie das materielle Erwerbs- und Verkehrswesen, wie überhaupt die ökonomische Lage eines Volkes auf dessen Gesamtleben einen gestaltenden Einfluß äußerte. Die innere Blüte, die äußere Machtstellung der Nationen ist wesentlich bedingt durch die wirtschaftlichen Verhältnisse. Finden alle gerechten Anforderungen der sinnlich-materiellen Existenz in einer Gesellschaftsordnung ihre Befriedigung, so hat darin der Bestand dieser Ordnung eine nicht zu unterschätzende Sicherheit. Daß dem so ist, wird nicht auffällig sein, wenn man bedenkt, daß die materielle Existenz für den Menschen die Grundbedingung aller Lebensfragen ist.

Aber, so möchten wir fragen, war denn bei all den vielen menschlichen Überlegungen für die Besserung der wirtschaftlichen Zustände, für die Konstruktion neuer Arbeitsmittel, für die Veränderung und Hebung des materiellen Daseins alles nur Materie? Warum findet man denn nicht eine ähnliche Sorge und Veränderung auch beim Tiere, beim Steine? Mag bei den verschiedenen Entdeckungen und Erfindungen auch der Zufall seine Rolle gespielt haben! Aber ohne den suchenden und sinnenden Menschengeist hätte der Zufall das Dasein der Menschen ebensowenig in neue Bahnen geworfen wie den Zustand der Paviane und Meerschweinchen. Die Menschheit hat nicht bloß einen Naturzustand, sie hat eine Geschichte, weil sie eben unter der Leitung des Geistigen steht.

Vor allem aber ist zu betonen, daß, wenn auch der wirtschaftliche Zustand eines Volkes oft genug in der Geschichte auf die Gestaltung des gesellschaftlichen, geistigen oder sittlichen Lebens einen bestimmenden Einfluß ausgeübt hat, es dennoch ein grober Irrtum ist, wenn man sagt, diese materiellen Existenzbedingungen wären für das ganze menschliche Dasein das einzig Maßgebende. Oder lag nicht oft genug — um nicht zu sagen: meistens — die ausschlaggebende Kraft anderswo als in Beweggründen des materiell-wirtschaftlichen Daseins?

Mögen die materiellen Kulturzustände der Völker auf die Ausgestaltung der religiösen Vorstellungen im einzelnen einen Einfluß ausgeübt haben: das Grundthema der Religion selbst, die Gottunterwürfigkeit im Gewissen und im Leben, war stets im Dasein der Menschheit eine in alles andere eingreifende Macht. Das gleiche gilt von der Sittlichkeit. Ganze Völker und Geschlechter sind an der Wollust zu Grunde gegangen; wie machtvoll hat sich dagegen der Sinn für Recht und Gerechtigkeit gezeigt! Ferner ist das tatsächliche Zusammentreten der Menschen zu verschiedenen gesellschaftlichen Verbindungen nicht erst das Ergebnis dieser oder jener wirtschaftlichen Zustände, sondern vielmehr deren Träger. Von Natur aus ist der Mensch für gewisse Gesellschaftsformen bestimmt. Auch finden wir oft genug, daß besondere Charaktereigenschaften ganzer Geschlechter oder auch einzelner Menschen für die politische und gesellschaftliche Gestaltung der Nationen von maßgebender Bedeutung sind. Rein geschichtliche Tatsachen werfen, ohne selbst wirtschaftliche zu sein, das ganze wirtschaftliche und sonstige Leben der Völker in einen andern Entwicklungsgang. Das, was Feldmarschall Moltke in seiner Geschichte des französisch-deutschen Krieges als den eigentlichen Grund des Krieges vom Jahre 1866 und auch 1870 angibt, hat mit materiell-ökonomischen Zuständen nicht im entferntesten etwas zu schaffen. Das gleiche läßt sich von fast allen großen Kriegen sagen, welche tief in das Leben der Völker eingriffen. Man denke an den Dreißigjährigen Krieg, an die Kreuzzüge.

Im Zentrum der Geschichte steht das Christentum. Es ist in keiner Weise das Ergebnis menschlicher Entwicklung, nicht einmal geistiger, geschweige denn wirtschaftlicher. Als übernatürliche Tatsache trat es in die Geschichte. Die materiellen Interessen wurden als berechtigt anerkannt. Aber dadurch ward das Christentum zur weltumwälzenden Macht, daß es hoch über die materiellen Interessen ein übernatürliches Ziel hinstellte, welches alle berechtigten Interessen, niedrige wie höhere, geistige wie materielle, in sich aufnahm.

Dies genüge, um daran zu erinnern, daß die geschichtliche Entwicklung keineswegs ihr bestimmendes Moment in materiellen Zuständen besitzt, wie es uns die Jünger Feuerbachs glauben machen möchten.

Was sollen wir aber dazu sagen, wenn man behauptet, im Reiche der Wahrheit, der Religion, der Sittlichkeit, des Rechtes gäbe es nichts Feststehendes, da sei alles in beständigem Wandel begriffen? Heißt das nicht der Wirklichkeit ins Gesicht schlagen? Es mag ja sein, daß in manchen Dingen neue Wahrheiten gefunden, alte Irrtümer berichtigt werden, daß in der Anwendung der Sittenlehre auf Einzelfälle viele, bei manchen Völkern vielleicht schreckliche Irrtümer unterliefen, welche von der materiellen Lage der Menschen beeinflußt waren. Aber in der Wahrheit selbst gibt es keinen Wechsel. Die Sittlichkeit erhebt gewisse Grundforderungen, welche hoch über allen

menschlichen Verhältnissen stehen. Wie die Sittlichkeit, so hat auch das Recht eine dauerhafte Grundlage, die durch nichts in der Welt geändert werden kann.

Was wir zuletzt sagten, gilt nicht bloß gegen Feuerbach, es trifft auch Hegel. Über die gänzliche Hinfälligkeit der Hegelschen Aufstellungen haben wir uns bereits ausgesprochen. Gerade die Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Geschichte der Menschheit läßt ihre Haltlosigkeit viel klarer durchschauen. Die Geschichte mit den unzählbaren eigensinnigen Menschenköpfen und voneinander unabhängigen, ja sich gegenseitig befeindenden Menschenherzen ist für eine absolut einheitliche Entwicklung eines „Werdens" ein gar spröder Stoff. Wir Menschen, ein jeder mit seiner selbständigen, selbstbewußten Tätigkeit, sträuben uns am meisten, wenn man uns zu ödem Schein, der die eine „Idee" Hegels umgaukeln soll, degradieren will. Das ist uns denn doch gar zu toll. Sogar Lotze[1], obgleich selbst Pantheist, weist die unpersönliche Idee, welche sich in der Geschichte der Menschen entwickeln soll, entschieden ab. Müßten wir glauben, sagt er, daß alles persönliche Leben nur als Durchgangspunkt für die Entwicklung eines unpersönlichen Absoluten benutzt würde, so würden wir entweder jene Bestrebungen aufgeben, da wir keine Verpflichtung entdecken, zur Unterstützung dieses für sich sowie für uns überaus gleichgültigen Vorganges mitzuwirken: oder wir würden, falls wir — ohne allen Beweggrund, nur aus dumpfem Instinkt — den Schatz von Liebe, Pflichtgefühl und Aufopferung festhielten, den wir in uns vorfinden, zugleich uns zugestehen, daß ein menschliches Herz in aller seiner Endlichkeit ein ungleich edleres, reicheres und erhabeneres Wesen ist als jenes Absolute samt all seiner denknotwendigen Entwicklung.

Doch genug. Wir haben uns mit unsern Überlegungen daran erinnert, daß die wirkliche Geschichte der Menschheit der Hegel-Feuerbachschen Entwicklungstheorie weder Begründung noch Bestätigung liefert. Nun zurück zur Betrachtung des Monismus.

470. Der Monismus hat in den Kreisen der deutschen Denker eine beispiellose Ergiebigkeit an den Tag gelegt. Aber nicht die Fruchtbarkeit eines gigantischen Baumes, der nach fest normierter Einheit seine mächtige Lebenskraft zu zahllosen Ästen, Zweigen, Blüten emportreibt, tritt uns entgegen. Wir sehen vielmehr die Entwicklung eines sich auflösenden Riesenkadavers, in welchem es krimmelt und wimmelt von selbständigen, sich gegenseitig verschlingenden Existenzen. Gerne möchten wir unsern Blick sogleich abwenden von diesem trostlosen Bilde, welches die ganze moderne hochwissenschaftliche Welt unserer Kulturepoche ausfüllt. Aber die Lage der Dinge will gewürdigt sein, deshalb wollen wir in aller Kürze aus der großen Menge aufs Geratewohl einzelne herausgreifen.

[1] Mikrokosmus III 41.

Der Mystiker Karl Solger belehrt uns, jede individuelle Existenz sei das eigentliche Nichts selbst. „Will dieses Nichts außer Gott sein und ein positives Nichts werden, so ist es das Böse." In der Natur schaffe das göttliche Bewußtsein sein eigenes Dasein durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze. Die menschliche Individualität sei also, wie überhaupt jedes Endliche, zugleich ein „reines Nichts" und ein „inneres Moment im göttlichen Leben". Da haben wir's!

Nach F. D. E. Schleiermacher soll es leere Mythologie sein, wenn man von einem Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt redet. Gott und Welt sind zwei Gesichter eines Wesens, zwei Werte für dieselbe Forderung. Der Geist, erklärt er, sei das Erste und Einzige, die ganze Welt nur ein selbstgeschaffener Spiegel, nur der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit. Die Gegenwart des Unendlichen im Gefühl, das ist die Religion. Die Monas also ein großer Leib mit zwei Janusgesichtern!

Nach dieser Seite hin haben die „wissenschaftlichen" Theologen des Protestantismus weiter gearbeitet; und heute erleben wir das Schauspiel, daß protestantische Theologie-Professoren mit den erklärten Ungläubigen darin wetteifern, ein jeder auf eigene Faust sich ein besonderes All-Eins zurechtzustutzen, um darauf als „Männer der Wissenschaft" zu thronen. Hierher gehören die von E. v. Hartmann behandelten O. Pfleiderer, A. E. Biedermann und R. A. Lipsius[1]. Der Berliner Theologe O. Pfleiderer definiert Religion als „sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei sein von der Weltschranke, und zwar beides in untrennbarer Zusammengehörigkeit". Er meint, die Frömmigkeit könne auch ganz gut ohne einen persönlichen Gott fertig werden; ja, noch mehr: „da dem religiösen Bewußtsein vor allem um die den Zwiespalt der Gottentfremdung versöhnende Einheit mit Gott im höchsten und tiefsten Sinne zu tun sei, so soll der persönliche Gottesglaube mit der gegenseitigen Exklusivität der Personen gerade das Hindernis für den höchsten Akt praktischer Frömmigkeit sein, während die Wechseldurchdringung der göttlichen Immanenz ein leicht vollziehbarer Gedanke werden soll, sobald nur die Sprödigkeit der Persönlichkeit des Absoluten beseitigt sei". Allerdings wollen gewiß nicht alle Kollegen des genannten „Theologen" die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes so schlechthin fallen lassen wie er. A. E. Biedermann[2] meint, man müsse, wenigstens vorläufig noch, die begrifflich als widerspruchsvoll nachgewiesene Vorstellung eines persönlichen, von der Welt verschiedenen Gottes festhalten, freilich als eine nicht einmal mögliche, sondern bewußtermaßen unmögliche Phantasievorstellung. Noch weiter in dem Zugeständnisse geht der

[1] Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie, Berlin 1880.
[2] Christliche Dogmatik (1868) § 716, A. 8 und 9.

Jenaer „Theologe" R. A. Lipsius[1]. Die Vorstellung der Persönlichkeit Gottes, meint er, sei ohne Frage für das Denken widerspruchsvoll und unvollziehbar und darum in einer philosophischen Weltanschauung unverwendbar, für das religiöse Bewußtsein sei sie aber schlechterdings unentbehrlich; diese Unentbehrlichkeit sei eine definitive, im Wesen der menschlichen Natur unabänderlich begründete.

Auf diesem oder ähnlichem Standpunkte erblicken wir heute fast alle protestantischen Pastoren, welche mit einigem Erfolge in ihren Kreisen auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machen: nur daß sie ihren Standpunkt manchmal in ihrem amtlichen Wirken verdecken und nicht so offen mit der Sprache herausrücken wie ein Strauß.

D. Fr. Strauß[2] betrachtete in seiner früheren Periode das Ansich der Dinge als absolute Idee, welche sich in die Natur entläßt, dieselbe auf unbewußt zweckmäßige Weise durchwaltet und aus derselben in sich zurückkehrt als absoluter Geist, der in den menschlichen Persönlichkeiten ins Unendliche sich personifiziert. In letzter Zeit betrachtete er das Absolute als Einheit in der Vielheit und Vielheit in der Einheit, oder als Universum, welches Ursache und Wirkung, Äußeres und Inneres zugleich ist und in der Natur auf blinde Weise hervorbringt, was dem Zwecke entspricht[3]. Das letzte, worauf wir durch unser Wahrnehmen und Denken geführt werden, ist das Universum, d. h. „ein ins Unendliche bewegter Stoff, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höheren Formen und Funktionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreislauf beschreibt", der insbesondere im Menschen nach dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft die Bewegung des Gehirnstoffes in Empfinden und Denken umsetzt und sich so als das „unpersönliche, aber personenbildende All" offenbart. Das All ist in jedem Augenblicke, was es sein soll, also gleich vollkommen und immer das beste All trotz vieler Übel[4]. Dies über Strauß. Gehen wir weiter.

Schon Immanuel Fichte, Christian Weiße, Moritz Carrière und andere wandten sich mehr und mehr vom pantheistischen Monismus ab und versuchten zur Idee eines persönlichen Gottes zurückzukehren. Aus diesem Kreise trat als der bedeutendste Rudolf Hermann Lotze hervor.

Lotze geht aus von dem Vorhandensein einer ausnahmslos eisernen Mechanik und steigt auf bis zum Dasein des (vorgeblich) persönlichen Gottes als der lebendigen Liebe. Das klingt ja recht schön, und man begreift, daß auch manche christlichen Denker,

[1] Evangelisch-protestantische Dogmatik[2] (1879) § 229 268; in den Beiträgen n. 214.

[2] Die christliche Glaubenslehre I (1840) 524.

[3] D. Fr. Strauß, Der alte und der neue Glaube 143 218. [4] Ebd. 227.

welche an der christlichen Weltanschauung unbedingt festhalten wollen, sich von der glänzenden Philosophie Lotzes haben blenden lassen. Aber sehen wir einmal genauer zu.

Um Frieden zu stiften zwischen den Ansprüchen menschlicher Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemütes, hält unser Philosoph jene beiden Wahrheiten fest, gleichwie die beiden Endglieder einer Kette. Zunächst besteht die Welt aus einer Unzahl wirklicher Atome oder vielmehr Monaden. Und da alles Reale geistig ist und Selbstgefühl besitzt (n. 201). so sind auch die Monaden mit Selbstgefühl ausgestattete Geisterlein. Nun findet aber zwischen den Monaden ein vielfaches Wechselwirken und Wechselleiden statt. Wie könnte dies nun zugehen? Etwa vermittelst der „Beziehungen"? Aber die Beziehungen sind nicht zwischen den Dingen liegende Bänder, sie sind Zustände in den Dingen; sie können also nicht von einem Dinge zum andern hinüberreichen. Es erübrigt also nur die eine Voraussetzung, daß wir in den vielen Einzelheiten Teile einer einzigen, sie alle umfassenden unendlichen Substanz erblicken. Nur so ließe sich erklären, wie die Zustände eines Dinges wirksame Gründe der Veränderungen des andern sind. „Nicht der nichtige Schatten einer Naturordnung, sondern nur die volle Wirklichkeit eines unendlichen lebendigen Wesens, dessen innerlich gehegte Teile alle endlichen Dinge sind, kann die Mannigfaltigkeit der Welt so verknüpfen, daß die Wechselwirkungen über die Kluft hinüberreichen, welche die einzelnen selbständigen Elemente voneinander ewig scheiden würde. Von dem einen ausgehend, versinkt nun die Wirkung nicht in ein Nichts, das zwischen ihm und dem andern läge, sondern wie in allem Sein das wahrhaft Seiende dasselbe Eine ist, so wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst. . . . Jede Erregung des Einzelnen ist zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens bildet. . . . Nicht ein Endliches überhaupt wirkt aus sich, als aus diesem Endlichen heraus, auf das andere: jede Erregung des Einzelnen vielmehr, indem sie den ewigen Grund bewegt, der in ihm wie in allem das Wesen seines endlichen Scheines ist, vermag nur durch diese Stetigkeit der Wesensgemeinschaft hindurch auf das scheinbar Entfernte überzuwirken."

Jeder einzelne Fall von Kausalität zwingt uns, an die Stelle eines bloßen Naturzusammenhanges ein selbst substantielles Unendliches zu setzen, in welchem das in der Erscheinung geschiedene Mannigfache nicht mehr geschieden ist.

Wir müssen „alles Geschehen, welchen Namen es tragen mag, nur als die innerliche Regsamkeit eines einzigen Unendlichen betrachten".

„Mit diesem unteilbaren Wesen der Seele vergleichen wir jenes Unendliche, die Substanz aller Dinge; mit den einzelnen Formen des geistigen Tuns diese endlichen Dinge selbst, die scheinbaren Ele-

mente der Welt, in deren verschiedenartige Gestalten jenes sich ausgeprägt hat." „Was jedes einzelne Element leistet, das vermag es nicht, sofern es dieses Einzelne ist, sondern nur sofern es dieses Einzelne als Erscheinung dieses Allgemeinen ist, nur weil in dieser seiner Form das Unendliche ruht." „Nur diesem Kerne (der wesenhaften Macht des Unendlichen) gehört alle Kraft und Fähigkeit des Wirkens" usw. stets in derselben Weise: die endlichen Dinge sind „nur Formen, in welche das Unendliche sich hüllt": jede dieser „Formen ist „ein wesentlicher Teil der Erscheinung des Unendlichen" [1].

So ist denn nach Lotze die Welt die sich fühlende und darum persönliche Gottheit, in deren ewiger Liebe die mechanische Wirklichkeit ruht. „Jenen einen Lichtnebel, der die ganze Natur als Weltseele im großen oder als unbewußte Vernunft, als gebärende Phantasie auch im kleinen durchwogen soll —, wir wollen ihn in eine Menge scharfbegrenzter Lichtpunkte auflösen und als jene ersten Ausgangspunkte aller Wirkungen handlich fassen, welche völlig einfach und unveränderlich durch stets gleiche und darum berechenbare Beiträge den vielgestaltigen Weltlauf zusammensetzen." [2] So wäre ja allen Anforderungen Genüge getan; die Welt wäre erklärt und auch das Gemüt wäre befriedigt. Letzteres erschaut die ausgedehnte Stoffwelt, ähnlich wie „auch der spätere Fichte in schönem Bild vom Augpunkte des unendlichen Geistes aus es schilderte: ‚Auf das mannigfaltigste zerteilt und getrennt, schaue ich in allen Gestalten außer mir mich selbst wieder, und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Tautropfen mannigfaltig gebrochen sich entgegenglänzt.'" [3]

Mit Lotze in mannigfacher Beziehung verwandt ist der Philosoph und Physiker Theodor Fechner. Auch er mutet uns zu, in der Welt zunächst nichts als einen Zusammenhang bloßer Erscheinungen zu erblicken: die Atome sind darunter die einfachsten. Die Wirklichkeit hingegen setzt sich aus ineinandergeschachtelten Geistern und Seelchen zusammen, welche in aufsteigender Stufenfolge in einer universellen Sinnesempfindung enthalten sind. Diese alles in sich umfassende Sinnesempfindung ist Gott! Die Gottheit wäre also weiter nichts als eine einzige, allgemeine, sinnliche Bewußtseinseinheit, welche die Materie als eine immanente Bedingung ihres Daseins in sich trüge: wie es keine menschliche Empfindung ohne Gehirn und Hirnbewegung gäbe, so auch keinen göttlichen Gedanken ohne Welt und Weltbewegung. Über die naturwissenschaftliche Seite dieses Monismus später.

Wie Gott für Fechner Sinnesempfindung, so ist er für E. Hering das Universal-Gedächtnis, für Frohschammer

[1] Lotze, Mikrokosmus I 428 ff.
[2] Edm. Pfleiderer, Lotzes philosophische Weltanschauung, Berlin 1882, 16.
[3] Ebd. 62.

Phantasie. Lezterer unternimmt im Ernste in einem über 500 Seiten starken Buche[1] den Versuch, die Phantasie, oder wenn man will, den Traum, als das eigentliche Grundprinzip alles Bildens und Wirkens in der Natur und Geschichte aufzufassen und sie hinwiederum auch als Erkenntnis- und Erklärungsprinzip von allem geltend zu machen.

Der Kulturhistoriker Henne am Rhyn[2] bekennt sich zu einem monistischen Universalismus, welcher den Geist, wie einerseits nicht als ursprüngliches, naturschaffendes und die Natur zweckvoll durchwaltendes Prinzip, so anderseits auch nicht als bloße Ausschwitzung des Gehirns, sondern vielmehr nur als eine graduell höhere Entwicklung der Natur betrachtet, so daß Natur und Geist eins und dasselbe sind: das All. O. Caspari erhebt das All zur Allbeseeltheit, zu einem unendlichen Psychismus. In dem lichten geistigen Gebäude herrscht nicht Absolutismus, sondern Konstitutionalismus. Die höchste Gewalt ist nur der erste Diener des konstitutiven Ganzen, d. h. Teil unter Teilen, und damit gebunden an die Grundform einer allgemeinen Verfassung. Es gibt kein übergreifendes, überempirisches Wesen, das wie ein Spukgeist in allen Orten und Winkeln sich befände, das als absolute Macht Staatsstreich auf Staatsstreich, Wunder auf Wunder geschehen lasse. Ein solcher Absolutismus, sagt Caspari[3], lehnt sich an die Metaphysik des Plato und Aristoteles, wird mit Feuereifer vertreten durch die Jesuiten, die Ultramontanen und Kleriker; siegen die Aristoteliker, so müssen wir geistig oder tatsächlich nach Canossa pilgern.

Viel leichter und einfacher kommt Eugen Dühring, der Wirklichkeitsphilosoph, bei seinem Monismus an. Er nimmt die gegebene Welt, wie sie ist, ohne daran zu deuteln; denn unser Verstand ist fähig, die ganze Wirklichkeit ohne weiteres zu begreifen. Denken und Sein sind identisch. Das allumfassende Sein ist einzig, ist aber begrenzt, nicht unendlich; hat nichts über sich oder neben sich; es besitzt Beharrung mit realer Veränderung. Und so ist ja alles erklärt. Indes ist die Reihe der Welterklärer noch lange nicht fertig.

Der berühmte Sprachforscher Max Müller[4] ist durch seine Sprachforschungen dahin gekommen, im Menschen ein redendes und darum denkendes Augentier zu erblicken; diesem gegenüber steht das relativ Endlich-Unendliche. Auf dem Punkt, wo der Mensch nicht weiter sehen kann, wo seine Sehkraft zusammenbricht, spürt er zum erstenmal den „Druck des Unendlichen"; in dieses Unendliche ist das Bild des Erdendaseins nur matt hineinschattiert. Das Unendliche müssen wir uns denken wie ein schauerliches, unbegreifliches, form-

[1] Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses (1877): Monaden und Weltphantasie (1879).

[2] Deutsche Warte IV (1873) 67 ff.

[3] In der Zeitschrift „Kosmos" I (1877) 484—485.

[4] Einleitung in die Religionswissenschaften[2], Straßburg 1881.

loses, weichwachsiges Etwas, welches je nach der verschiedenen Auffassung die verschiedensten Formen anzunehmen vermag; es erscheint als Berg und Baum, als Blitz und Sturm, als Sonne und Donnerer, Geber des Regens, der Nahrung, als Schöpfer, Regierer, als Ursache der Ursachen. Das alles sind subjektive Gestaltungen des menschlichen Glaubensgefühls. Ist letzteres in sich auch sinn- und verstandlos, so ist es doch nicht verschieden von unserem Vermögen, wahrzunehmen, wie es sich in den Sinnen, und unserem Vermögen, zu begreifen, wie es sich in der Sprache vollzieht. Dem Druck des Unendlichen entspricht unserseits die Religion. „Religion ist die geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselnden Formen zu erfassen."

Lazar Geiger hat ebenfalls auf dem Wege der Sprachforschung gefunden, daß das Innere der Dinge Empfindung sei, das Äußere Bewegung.

Ludwig Noiré zeigt unter Anlehnung an Geiger, das Weltwesen sei von außen Bewegung, von innen Leben, welches Wahrnehmung und Wollen umfasse. „Empfinden und Bewegen, Geist und Materie, Wille und Kraft sind alle nur Abstraktionen, deren Hypostasierung die Ursache unendlichen Irrtums ist; sie sind stets vereinigt in einem Monon und bezeichnen dessen innere und äußere Eigenschaft (n. 273 ff).

Ludwig A. Rosenthal ist in seiner „monistischen Philosophie"[1] der Geiger-Noiréschen Empfindungs- und Bewegungseinheit im wesentlichen treu geblieben, nur daß er sie in Poesie und Prosa ordentlich verwaschen hat.

Der preisgekrönte Wilhelm von Reichenau[2] erklärt, von allen wissenschaftlichen Überzeugungen, die er sich in seinem Leben angeeignet, sei ihm diejenige die gewisseste, daß nur der Monismus unsere Welt zu erklären im stande sei. „Unser neuzeitlicher Monismus ist gleichsam der qualitative Extrakt aus Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer, Lazar Geiger; und hat derselbe gegenwärtig neben Max Müller vorzüglich in den Resultaten Ludwig Noirés seine Früchte gereift." „Liebe das Selbst aller Selbste in der ganzen weiten Natur, der Manifestation des Selbst! Sei eingedenk, daß es Empfindung ist, welche Millionen deiner Ahnen ins Dasein rief, zu Leid und Freude erweckte; daß auch dein Empfinden aus dem jetzigen Verbande tritt (?!) und vielleicht eine jener Blumen schafft, welche dein Fuß achtlos niedertritt."[3] Stellen wir uns einen kopflosen Gefühls- und Empfindungsmenschen vor, — da haben wir ein Bild der Monas des Herrn von Reichenau.

[1] Berlin 1880, Duncker.
[2] Die monistische Philosophie, Köln und Leipzig 1881, 339.
[3] Ebd. 348.

Auch noch andere Denker haben es verstanden, All-Einse in herzig liebeduftenden Gestaltungen zu produzieren, wie sie sich in allen Salons präsentieren dürfen. So erscheint bei F. von Feldegg das Gefühl als Weltgrund. Der Materialismus irrt, wenn er das Subjekt aus dem Objekt ableitet; ebenso irrt der Idealismus, wenn er das Objekt aus dem Subjekt herleitet. Der ursprünglich gegebene „Weltknoten" ist vielmehr das Objekt-Subjekt, welches im Selbstbewußtsein als „Gefühl" erscheint. Das Gefühl ist der adäquate Ausdruck der Weltordnung[1].

Als Gegenstück kommen hierzu noch einige Schwadronen pessimistischer Teufelsfratzen, wie sie, von Julius Frauenstädt, Otto Lindner, David Asher, A. Taubert, M. Venetianer u. a. in buntester Mannigfaltigkeit gestaltet, im Heerlager des deutschen Monismus umherschwärmen. Aus allen recken Schopenhauers verzweifelter „Weltwille" und Hartmanns tragikomisches „Unbewußtes" ihre grinsenden Häupter heraus. Wir werden sogleich denselben eine besondere Aufmerksamkeit widmen; hier erwähnen wir sie nur im Interesse der Vollständigkeit des Bildes.

Nicht das „Unbewußte", nein, das „Bewußte", ruft Dr Völkel[2] aus Berleburg, indem er als westfälischer „Kiker" in den Kreis der Monisten tritt. Mit Seherblick erschaut er den Tag, an welchem der außerweltliche Gott, wie derselbe im Christentum verehrt wird, zu den Seinigen sagen wird: „Laßt uns von hinnen ziehen!" „In Wirklichkeit führen die naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Neuzeit (Gesetz von der Erhaltung der Kraft, Spektralanalyse usw.) mit zwingender Notwendigkeit auf eine monistische Weltanschauung hin. . . . Man mache aus der blind und unbewußt agierenden Maschine einen empfindenden, vernünftigen Organismus, man mache pantheistisch das Universum zu Gott, aber zu einem denkenden, selbstbewußten Gott — und wir haben eine Weltanschauung, welche dem Gemüt Genüge zu leisten vermag, ohne sich dabei irgendwie mit den Ergebnissen der Naturforschung und den Konsequenzen logischen Denkens in Widerspruch zu setzen. Monopantheismus: Weltanschauung der Zukunft."[3]

Unter diesen irrenden Rittern tat sich plötzlich der vielgenannte Friedrich Nietzsche hervor. In seiner Schrift „Die Geburt der Tragödie"[4] geht er von der Annahme aus, daß das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine das ewig Leidende und Widerspruchsvolle sei und einer steten Erlösung bedürfe. Zu diesem Zweck produziere es die sichtbare Welt, zu der auch wir gehören. Wir selbst und die ganze Welt sind zwar bloßer Schein, aber für das Wahrhaft-Seiende eine entzückende Vision, ein lustvoller Schein, der den Urschmerz des Ur-Einen heilt.

[1] Das Gefühl als Fundament der Weltordnung (1890).
[2] Das Vernünftige und Bewußte in der Natur und die Weltanschauung der Zukunft, Leipzig 1878. [3] Ebd. 36—39. [4] Leipzig 1871, 15 f.

Doch jetzt genug der Macherei. Wie jedermann sieht, haben wir es mit Fiktionen zu tun, welche nicht mehr unter dem Einflusse des Gedankens, sondern unter der Herrschaft der Phrase und Herzensstimmung zu stande gekommen sind. Möchte man in unserer Zeit der „Ausstellungen" auch einmal eine „Ausstellung" der Gottheiten moderner Monisten veranstalten, wir erhielten einen Anblick ähnlich wie von der Versammlung aller Heidengötzen, vom Wischnu der Indier und Ahriman des Zoroaster angefangen bis zum Huizlipochtli der Azteken und dem Pachacamac der Inkas und dem Karwar des Papua. Komisch würden wir den wissenschaftlichen Ernst finden, mit welchem jene „Gelehrten" — darunter eine Reihe namhafter Universitätsprofessoren, Bildner der Jugend — ihre Götzen dem Publikum darbieten, wenn nicht das wahrheitsschänderische, seelenmörderische Treiben die Brust jedes ehrlichen Menschen mit Schmerz und Indignation erfüllen müßte. Das ist die moderne „Freiheit der Wissenschaft"!

§ 3.

Unwahrheit des Pantheismus.

471. Nach obigen Darlegungen dürfte es bereits klar sein, daß von seiten des eigentlichen Pantheismus für den naturalistischen Monismus keine solide Hilfeleistung zu gewärtigen steht. Stellen wir die Beweismomente hierfür kurz zusammen. Sollten unsere Überlegungen stellenweise gar subtil werden, so denke man daran, daß sich Haare nicht mit groben Keilen spalten lassen.

Nach monistischer Lehre soll Gott und die Welt ein einheitliches Ganzes bilden. Es kann nun ein dreifaches Ganzes unterschieden werden. Das erste ist das Allgemeine, welches seine Besonderungen in der Weise in sich, oder wenn man lieber will, unter sich hat, daß es in jedem derselben seinem ganzen Wesen nach und seinem ganzen Vermögen nach enthalten ist. Im grammatikalen Satze erscheint es als Prädikat mit allgemeinem Charakter; z. B. Peter ist Mensch; Paul ist Mensch; wo das Menschsein sich ganz und ungeteilt in jedem einzelnen Subjekte wiederfindet. Ein anderes Ganze bildet der Geist, dessen Wesen ganz und ungeteilt in der Verstandeskraft und auch in der Willenskraft erscheint; aber doch nicht in jeder einzelnen Kraft seinem ganzen Vermögen nach: denn im Verstande erscheint er nicht als Wille und im Willen nicht als Verstand. Das dritte Ganze finden wir in dem Körperlichen, dessen Wesen selbst geteilt ist, so daß hier das einheitliche Ganze weder seinem Wesen nach noch seinem Vermögen nach ganz in jedem Teile enthalten sein kann. So ist ein ganzer Kuchen weder seiner Substanz nach noch mit seiner ganzen nährenden Kraft ungeteilt in jedem einzelnen Stückchen enthalten[1]. Um nun zu behaupten, daß die Welt Gott

[1] Man vergleiche S. Thom., Quaest. disp. de spirit. creat. a. 11 ad 2.

und Gott die Welt sei, müssen die Monisten, wie Kleutgen[1] in zutreffender Weise entwickelt, darzutun suchen, daß Gott zugleich in jeder der drei erwähnten Weisen mit der Welt als seiner Erscheinung ein Ganzes bilde. Zu dem Behufe verwechseln sie zuerst das abstrakte allgemeine Sein mit dem absoluten, und behaupten sodann, das Allgemeine müsse ebensowohl in den Dingen als in dem Begriffe der Zahl nach eines sein. Wie wenn ich daraus, daß Peter und Paul unter den einen Begriff „Mensch" gebracht werden können, schließen wollte, Peter sei der eine nämliche individuelle Mensch wie Paul. So kommen sie zu ihrem höchsten Satze, daß das Absolute in jedem Dinge als das allen gemeinsame Wesen und jedes Ding dem eigentlichen Sein nach das Absolute sei.

Um aber die Mannigfaltigkeit der Dinge begreiflich zu machen, sagen sie von Gott, was nur vom endlichen Geiste wahr ist, daß in ihm mit der Einheit des Wesens eine vielfältige Betätigung verbunden sei. Wie der menschliche Geist in jedem Gedanken und jedem Wollen seinem ungeteilten Sein nach ist, aber nicht seinem ganzen Vermögen nach erscheint: so gemäß den Pantheisten Gott in den Dingen.

Endlich aber wollen sie durch ihre Sophismen begreiflich machen, daß in dem absoluten Sein nicht bloß diese Vielheit von Kräften und dies geteilte Erscheinen gedacht werden, sondern daß es auch, ohne seine reinste Einheit zu verlieren, als Materie in die Erscheinung treten, und also wie ein Körper in Teile auseinandergehen könne. Es ist nicht nötig, die Widersprüche einer solchen Position hervorzuholen, sie wimmeln auf der Oberfläche.

472. Wir können unserer Beweisführung noch eine andere Wendung geben.

Der philosophische Monismus macht die Welt zu ihrem eigenen Grunde, so zwar, daß in derselben alles mit der absolut einfachen Urmonas identisch ist. Dies kann aber nur geschehen unter Leugnung jener Vernunftprinzipien, ohne welche alles Forschen, alles Erkennen, alles Wissen, ja alles Sein Wahnwitz ist.

Die Welt, wie sie nun einmal ist, setzt sich aus verschiedenen und geschiedenen Tätigkeitsprinzipien, aus konträren und kontradiktorischen Gegensätzen zusammen. Es gibt Wesen, welche vernünftig sind, und auch solche, welche der Vernunft entbehren: es gibt Menschen, welche sich bis zur Vernichtung hassen und bekämpfen; es gibt Tugendhafte und Schurken, Weinende und Fröhliche. Somit müßten wir also im Sinne der Monisten annehmen, die nämliche Substanz sei zugleich verständig und unverständig, tue Gutes und Böses, bekämpfe sich selber im Kriege u. dgl. mehr. Man sage nicht, diese Gegensätze berührten die Substanz selbst nicht, sie beträfen nur die Modifikationen oder Akzidentien. Denn dies ist offenbarer Irrtum, weil die Aktivität und ganz vorzüglich psychische Aktivität in der

[1] Philosophie der Vorzeit n. 785

Substanz ihr entsprechendes Prinzip besitzt. Somit sieht sich der Monismus genötigt, den Widerspruch selbst zum Prinzip des Seins und Denkens zu erheben. Hegel ist, wie wir gesehen haben, vor dieser Folge nicht zurückgeschreckt: er hat dadurch aller Wissenschaft und dem ganzen vernünftigen Leben der Menschheit den Boden unter den Füßen hinweggezogen. Wenn das, was ist, zugleich in derselben Hinsicht nicht ist, wenn ich alles unter demselben Gesichtspunkte mit Recht bejahen und zugleich verneinen darf, alsdann erübrigt nichts als der Sturz in den bodenlosen Abgrund des Skeptizismus.

Aber nicht nur das Prinzip des Widerspruches, nein, auch das des „hinreichenden Grundes", wonach alles, was geschieht, einen für dieses Geschehen hinreichenden Grund besitzen muß, rennen unsere Monisten in ihrem blinden Eifer über den Haufen. Denn entweder nehmen sie an, das Urwesen, welches die Individualitäten hervorsprudle oder auch hervorentwickle, habe bereits das Resultat dieser Emanation oder Evolution von Anfang an besessen oder es erwerbe dasselbe erst. Nehmen sie das erstere an, warum behagt ihm dann sein vollkommener Urzustand nicht? Wenn es in seiner Einfachheit alles ist, was kann es noch werden? Wenn es in seiner Ureinheit alle Individualitäten, alle Gegensätze im Einklange enthält, wie kann es sich selbst endlos individualisieren und in zahllosen Gegensätzen aus sich selbst hinausgehen? Nimmt der Monismus aber die andere Position ein, indem er behauptet, das Urwesen sei anfänglich unvollkommen gewesen und steige in der Welt von Vollkommenheit zu Vollkommenheit: wo ist alsdann der hinreichende Grund für diese hinzutretenden Vollkommenheiten? Woher kam denn das aktuelle Sein dem Potentiellen? das Leben dem Leblosen? das Gefühl dem Gefühllosen? die Vernunft dem Unvernünftigen? Woher das alles? Aus ihm selbst? Aber es besaß ja nichts. Anderswoher? Woher denn? Und wer hat jenem bestimmungslosen Ursein die Leitung angedeihen lassen, damit es auf den gewaltigen Wegen seines Werdens nicht auf Abwege geriete? Wie entsetzlich wäre das gewesen, ein in die Irre gehendes Absolutum! Wer gab dem Weltall seine festen Gesetze? Wer brachte alles in jene wundervollen Verhältnisse, mit deren bloßer Feststellung und Wahrnehmung die größten Geister seit Jahrhunderten beschäftigt sind, ohne auch nur noch den ersten Anfang vom Ende zu sehen? „Hat etwa dein Geist, du Mensch, als der durch zahllose Entwicklungen fertig gewordene Gott alle jene Verhältnisse berechnet, die Himmelskörper gegeneinander abgewogen, sie gezählt, jedem seinen Platz angewiesen? Haben die Gestirne dir als ihrem Herrn entgegengejubelt und auf deinen Ruf geantwortet: Da sind wir!? Elender, schaue dich doch selber an." [1]

Unsere Darlegungen gelten jeder Art von absolutem Monismus, mag sich derselbe nun als Emanation oder als Immanenz oder als

[1] Roh, Grundirrtümer unserer Zeit, Freiburg 1865, 16—17.

Determination aufspielen. Gemäß der Emanationslehre zeugt die Monas die Weltdinge aus sich wie aus vorhandener Materie, so daß ein Stück der einheitlichen Monas in jedem Dinge vorhanden wäre. Wenn wir auch die riesenmäßigen Felsblöcke von Absurditäten verschlucken könnten, so müßten wir doch sagen: Was für einen Grund könnte die Urspinne haben, ihre eigene Substanz aus sich heraus zu spinnen? Das Immanenzsystem lehrt entweder eine innere Entwicklung der Urmonas oder eine Manifestation. In ersterem Falle müßten wir die Dinge als wirkliche Affektionen einer Substanz ansehen, ähnlich etwa wie Figuren Affektionen des Wachses sind. Auch hier taucht wieder die Frage auf: Was für einen Grund könnte die Monas haben, sich selbst solche Affektionen anzutun? Hatte sie dieselben bereits, wozu der weite Gang, sie zu erhalten? Entbehrte sie ihrer, woher hätte sie dieselben erhalten können? Andere Immanenztheoretiker reden von einer bloßen Manifestation, einem Offenbarwerden. Da wäre die Welt ein bloßer Traum, in welchem das Absolutum sich selber erschiene. Die einen (die Eleaten, Spinoza) denken an einen objektiv geträumten Traum, während andere (wie z. B. Fichte) einen subjektiv träumenden Traum im Sinne haben. Aber sofort ist ersichtlich, daß die Manifestationstheorie, sie mag sich drehen und wenden wie sie will, sich mit dem Prinzip des Widerspruches schlechterdings nicht zurechtsetzen kann. An dritter Stelle nannten wir das Determinationssystem, wobei wir besonders an Hegel dachten. Fußend auf der absoluten Identität aller Gegensätze, verkündet diese Lehre, alle Dinge seien nur Determinationen eines unbestimmten Seins, welches durch jene Determinationen hindurch seiner Vollendung entgegengehe. Jedermann sieht, daß hierdurch alle Grundsätze des Seins und des Denkens mit einem Male vernichtet werden.

473. Kommen wir nun zu einem zweiten Beweismoment. Der philosophische Monismus erkennt, wie wir sahen, nur ein Wesen, ein Absolutum an; er identifiziert also die Welt mit Gott. Dies ist aber unzulässig. Warum?

Ein Wesen, welches den Grund, warum es ist, in sich selber trägt, ist:

a) unendlich vollkommen. Denn ein solches Wesen wird alles das besitzen, was es kraft seines Wesens nicht ausschließt: es schließt aber nichts aus, also besitzt es alles. Oder mit andern Worten: Ein Wesen, welches sich selbst Grund des Seins ist, kann nicht irgend eine Begrenztheit seines Seins besitzen. Denn wie könnte ein Wesen, welches sein Sein nicht empfängt, sondern selbst ist, irgendwie der Grund einer Begrenztheit sein? Das Urwesen ist nicht in dem Sinne allumfassend, daß außer ihm gar kein Sein existieren könnte, was nicht mit ihm identisch wäre. Wohl aber in dem Sinne, daß außer ihm nichts sein kann, was nicht von ihm sein Sein erhalten hätte und von ihm in wesentlicher Abhängigkeit verbliebe.

b) Ein solches Wesen besitzt ferner den Charakter untilgbarer Notwendigkeit. Denn da es den Grund, warum es ist, in seinem Wesen trägt, so kann dieser Grund niemals das Sein versagen.

c) Es ist auch in jeder Hinsicht unveränderlich, da es alles, was es ist, mit wesentlicher Notwendigkeit ist und daher jedes Anderssein, jede Empfänglichkeit von sich ausschließt.

d) Wegen der seinem Wesen entfließenden Unabhängigkeit ist es ein absolutes Wesen, welches aus sich in keiner Weise zu einem andern Wesen hingeordnet ist.

e) Aus diesen Eigenschaften folgt dann, daß es jede Zusammengesetztheit von sich ausschließt. Ein Wesen, welches dieser absoluten Einfachheit entbehrte, besäße in seinen einzelnen Teilen nicht jede begrifflich mögliche Vollkommenheit; wäre in jedem seiner Teile zu den andern hingeordnet und darum auch veränderlich.

Kann nun mit einem solchen Wesen die Welt, wie wir sie kennen, identifiziert werden? Nein! Hier ist der Beweis:

a) Die Welt besitzt Teile, sie ist nicht absolut einfach, sondern in mannigfachster Weise zusammengesetzt.

b) Sie trägt in ihrem Wesen Bedingtheit, Abhängigkeit, Relativität; denn ein jedes der Weltteilchen erleidet seitens der andern die mannigfachsten Einflüsse, es wird ohne Unterlaß von außen bestimmt und bewegt; es ist zu andern Teilchen von Natur aus hingeordnet; es „ist" mehr wegen anderer Dinge als seiner selbst wegen.

c) Die Welt ist nach allen Seiten hin veränderlich, insofern ihre einzelnen Teile beständig in Ortsveränderung begriffen sind, beständig ihre Eigenschaften verändern, ja sogar sehr oft Einflüssen ausgesetzt sind, welche die Dinge zu einer veränderten Tätigkeitsform umschaffen, somit in das innere substantielle Sein der Dinge hineingreifen.

d) Also ist auch die Kontingenz, das Anders-sein-können, mit dem Wesen der Weltdinge verbunden. Gewahren wir doch überall, daß die Naturkörper indifferent sind zur Ruhe und zur Bewegung, daß sie bald so bald anders sein können, je nach der Verschiedenartigkeit der äußeren Einflüsse.

Wir werden somit von den Dingen selbst auf ein äußeres und über der Welt stehendes Wesen hingewiesen, welchem die Dinge ihre Bestimmtheit verdanken.

Vielleicht erwidert man uns, es stände nichts im Wege, die Naturdinge ohne jede Rücksicht auf ein außerweltliches Wesen zu denken; da nun aber dem Denken das Sein entspräche, so folgte daraus, daß die Dinge auch ohne ein solches Wesen „sein" könnten. Hierauf wäre zu antworten, daß es allerdings nicht notwendig ist, in einer Begriffsvorstellung alles das ausdrücklich zu denken, was mit dem Wesen der Sache notwendig verbunden ist, und daß man insofern die Naturdinge denken kann, ohne ihre Abhängigkeit von einem außerweltlichen und übernatürlichen Wesen zu denken. Wer aber das

Wesen der Naturdinge denkend durchforscht, dem können unmöglich jene zahlreichen Momente entgehen, welche dieselben als von einem über der Welt stehenden Urwesen abhängig erscheinen lassen[1].

Das Materialprinzip läßt freilich eine gewisse Notwendigkeit in die Naturphänomene einfließen, insofern die Materie unvermehrt und unvermindert in den Weltdingen fortdauert und demzufolge auch die materiell-mechanischen Affektionen keine Vermehrung und Verminderung erleiden können. Aber diese Notwendigkeit ist keine absolute, sie bildet ja nur die Unterlage eines höheren, des teleologischen Geschehens. Die Materie, dieser starrköpfig eigensinnige Faktor, muß sich beständig ducken, muß von einem Wesen ins andere eintreten, muß sich zu Gunsten des „Zweckes" ausnutzen lassen, um dafür die Existenzmittel zu erhalten, deren sie bedürftig ist. Die Materie trägt nach Masse und Bewegung eine Bestimmtheit an sich; aber nicht einmal diese konnte sie sich selbst geben; sie mußte dieselbe von anderswoher empfangen, da sie ja aus sich gegen jede Größe und Bewegung gleichgültig, apathisch ist. Auch ihrem Begriffe nach trägt sie die Kontingenz zur Schau. Denn ebenso wie sie hätte anders sein können, als wie sie jetzt faktisch ist, hätte sie überhaupt nicht sein können.

e) Am allerwenigsten aber könnte man behaupten, daß die Welt eine unendliche Vollkommenheit besäße. Sie ist vollkommen genug, um mit zwingender Evidenz auf ein unendlich vollkommenes Wesen hinzuweisen; sie ist aber auch beschränkt und unvollkommen genug, um mit derselben Evidenz erkennen zu lassen, daß sie selbst dieses unendlich vollkommene Wesen nicht ist. Dieser Punkt verdient besonders ins Auge gefaßt zu werden.

474. Zunächst ein Wort über die räumliche und zeitliche Begrenztheit der Welt.

In neuerer Zeit ist seitens der Physik (William Thomson) der Versuch gemacht worden, auf Grund der mechanischen Wärmetheorie den Beweis zu liefern, daß die Welt einem endlichen Stillstand aller Bewegung entgegengehe, der dann unausbleiblich eintreten müsse, nachdem alle Bewegung in Wärme umgesetzt sei. Man hat daraus einen Schluß auf die Vergangenheit gezogen und gesagt: Hätte jener Umsatz von mechanischer Arbeit in Wärme von Ewigkeit her stattgefunden, so hätte der Endzustand, dem die Welt jetzt allmählich entgegengehe, bereits eingetroffen sein müssen. So wäre also die Weltentwicklung der Dauer nach durch einen Anfang und ein Ende begrenzt. In diesem Gedankenkomplexe liegt, wie man sieht, eine auf rein physikalischen Gründen ruhende Bestätigung unseres Satzes,

[1] Der hl. Thomas sagt: „Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea, quae sunt de eius ratione: quia ex hoc, quod aliquid per participationem est ens, sequitur, quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum" (S. theol. 1, q. 44, a. 1 ad 1).

daß die Welt endlich sei. Das ist für unsere heutigen Monisten eine schlimme Fatalität: wer soll helfen? Die Philosophie! „Die Philosophie", sagt C. G. Reuschle[1], „muß auf ein Absolutes zurück- oder hinausgehen, und das kann in der neueren Philosophie nur das Universum, das Weltall als solches sein, gedacht als schlechthin unendlich nach Raum und Zeit, nach Kraft und Stoff, ohne Anfang und Ende, bei allem Wechsel sich selbst gleich. Alles einzelne aber, mit Einschluß der umfassendsten endlichen Komplexe, also auch der Weltkörper, Sonnensysteme und Sternsysteme, ist entstanden und wird vergehen. . . . Was nun etwa von naturwissenschaftlicher Seite gegen eine solche Unendlichkeit der Welt und den ewigen Kreislauf ihrer Bestandteile vorgebracht werden mag, dagegen verwahrt sich die Philosophie." Und wie verwahrt sie sich denn? Die Thomsonsche Lehre, bemerkt Reuschle[2], gelte nur von unserem Sonnensystem; es sei überhaupt nicht gestattet, Gleichungen, deren Ansatz auf gewissen Abstraktionen beruhe, auf das absolut Unendliche mit seiner absoluten Mannigfaltigkeit anzuwenden, wie wenn es sich nur um ein mathematisch Unendliches, z. B. eine unbegrenzte Kurve, handelte. Der Schüler Strauß' will also im Namen der Philosophie uns das Unglaubliche glaublich machen, als hätten die Gleichungen von Wärme, Druck und Volumen der Körper, aus welchen Thomson seine Folgerungen gezogen hat, ausschließlich für unser Sonnensystem, nicht aber für die übrigen Teile des Weltalls Gültigkeit. Die Philosophie, welche Reuschle im Sinne hat, möge zusehen, ob sie sich das gefallen lassen will. Jedenfalls sind die Reuschleschen Bemerkungen absolut bedeutungslos. Es müßte uns ja eben bewiesen werden, daß wir logisch gezwungen wären, auf ein Absolutum, welches mit der Welt identisch wäre, zurückzugehen. Man setzt also das voraus, was zu beweisen war. Wir unserseits haben uns bei der Darlegung der Weltendlichkeit in keiner Weise auf die Thomson-Clausiusschen Gedankenkreise gestützt: nicht als wenn wir denselben jede Gültigkeit absprechen wollten, sondern weil wir der Ansicht sind, daß die Wahrheit von der Weltendlichkeit auf einer viel haltbareren Grundlage beruht. In der gedachten „Entropie des Weltalls" würden wir günstigenfalls nur eine Bestätigung für jene Wahrheit suchen.

475. Ein Gleiches möchten wir von der räumlichen Endlichkeit des Weltalls bemerken. Der berühmte Astronom Olbers hatte zur Zeit (1826) daran erinnert, die Annahme einer unendlichen Anzahl von Fixsternen führe dazu, daß das ganze Himmelsgewölbe mit einer Helle und Wärme strahlen müßte wie die hellleuchtende Sonnenscheibe; und wenn das nicht geschähe, so käme das nur daher, weil Licht und Wärme im Weltraume absorbiert würden. Zöllner bemerkte dagegen, alsdann müßte das absorbierende Medium jedenfalls

[1] Philosophie und Naturwissenschaft, Bonn 1874, 101. [2] Ebd. 104.

eine der absorbierten Strahlenmenge entsprechende Temperaturerhöhung erzeugen; somit könne es als sicher gelten, daß die Menge der Fixsterne nicht unendlich, das Weltall somit nicht unbegrenzt sei. Reuschle meint nun wieder im Namen der Philosophie, die Unendlichkeit der absorbierten Wärmemenge verteile sich unter der gedachten Voraussetzung in einen unendlichen Raum, und daher brauche die Temperatur an jedem einzelnen Orte keineswegs eine außerordentliche Höhe zu erreichen; dabei dürfe man nicht vergessen, daß vermöge des Gesetzes von der Abnahme der Beleuchtung und Erwärmung mit der Entfernung es für jede noch so große Wärme- und Lichtquelle endlich eine Entfernung gebe, in welcher Wärme und Licht so gut wie gar nicht mehr wahrnehmbar wären. Dann soll hier wieder, wie Reuschle bemerkt, der Kapitalfehler vorliegen, daß man mathematische Gleichungen, welche unter irgend einer Abstraktion angesetzt seien, auf das Unendliche übertrage[1].

Was hat nun Reuschle bewiesen? Im günstigsten Falle hat er dargetan, daß die astronomisch-physikalische Beweisführung, mit welcher Zöllner die räumliche Endlichkeit der Welt beweisen wollte, hinfällig ist. Hiergegen haben wir nichts zu erinnern. Denn auch uns will bedünken, daß nicht nur der Olbers-Zöllnersche Beweis, sondern auch noch manch andere Beweise, mit welchen man aus empirischer Wissenschaft die Weltbeschränktheit positiv beweisen will, erheblichen Bedenken unterliegen. Nur möchten wir die Unterstellung wiederum brandmarken, als fordere die Philosophie die räumliche Unendlichkeit des Universums.

Mag das Universum nach Raum und Zeit endlich sein oder unendlich, auch eine nach Dauer und Ausdehnung endlose Welt könnte nicht das schrankenlose Absolutum sein, weil nämlich das Weltganze an jedem Punkte seines Wesens mit der „Schranke" behaftet ist. Aber auch vor dieser Schwierigkeit ist der Monismus nicht zurückgeschreckt.

476. Man sollte es kaum glauben, und doch ist es wahr, daß der Monismus alle Schranken, alle Unvollkommenheiten, alle Fehler, alle Gebrechen, alle Laster und Schlechtigkeiten als „nicht vorhanden" betrachtet wissen will, um nur diese Welt als absolut vollkommen makellose Gottheit ausgeben zu können. Aber ist das die Welt der Wirklichkeit? Ist das nicht eine Phantasiewelt im Kopfe von Träumern?

In der Welt, wie sie wirklich ist, besitzt ein jedes Weltteilchen eine Schranke, und zwar eine recht greifbare Schranke, nicht nur in seinem Sein, sondern auch in seiner Einrichtung. Wir möchten hier einen Vergleich anwenden, dessen wir bereits früher Erwähnung taten. Man denke sich eine große musikalische Spieldose, deren innere Einrichtung so beschaffen ist, daß man das Uhrwerk nur in geeigneter

[1] Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft 117.

Weise aufzuziehen braucht, um tausend verschiedene Lieder zu erhalten. Tausend Zäpfchen befinden sich an der Dose, welche in solche Verbindung mit der inneren Mechanik gebracht sind, daß eine durch den Finger der Hand bewirkte Verschiebung je eines Zäpfchens ein bestimmtes Lied auslöst. Und nun die Anwendung. Die verschiedenen Melodien stellen uns die verschiedenen Vorgänge dar, welche notwendig sind, damit irgend ein Wesen unter den gewöhnlichen Vorkommnissen seine Existenz eine bestimmte Zeit hindurch fortsetze, und um die häufiger vorkommenden Störungen auszugleichen. Gewiß ein erstaunlicher Reichtum an Zweckmäßigkeit! Zweckvoll und dabei beschränkt ist die Spieluhr; zweckvoll und dabei beschränkt ist jedes Naturwesen. Bei allen Klassen der Dinge treten nicht selten Störungen ein und Ansprüche, für die keine geeignete Einrichtung vorhanden ist, so daß das Wesen alsdann unzweckmäßig arbeitet, ja seinem Naturstreben entgegen zu Grunde geht. Die Vollkommenheit der Weltdinge ist groß, aber sie ist keine absolute, sie existiert nur unter bestimmten Voraussetzungen, innerhalb bestimmter Grenzen. Der eine Mensch besitzt nicht die Ehrlichkeit oder Wissenschaft des andern. Das Tier besitzt keinen Verstand; besäße es einen solchen, so würde es, wenn nicht immer, so doch oft die Mittel finden, um jene „Melodien" spielen zu lassen, durch welche es gemäß seines großen Selbsterhaltungstriebes in außergewöhnlichen Verhältnissen sein Dasein fristen könnte. Die Gans, der graue Sackträger, das dumme Insekt als bloße Erscheinungen einer Urintelligenz! In der Tat, ein schauderhafter Gedanke. Das gleiche ist von jeder andern Klasse der Naturwesen zu sagen. Die Rose prangt in glühender Pracht, aber sie besitzt keine Wahrnehmung, sie hegt nur den unbewußten „Wunsch", wahrgenommen zu werden. Während das Tierreich und Pflanzenreich schwelgt in der Fülle des Lebens, begnügen sich die anorganischen Dinge damit, die Bande gegenseitiger Einwirkungen im buntesten Wechsel um Sterne und Atome zu schlingen. Aber kein Leben pulsiert im Geäder der Felsmassen, kein Leben treibt die Himmelskörper durch die weiten Räume. Mögen die Beschränktheiten und Unvollkommenheiten für das Weltganze von unwesentlichem Belang sein, es bleiben doch immerhin Unvollkommenheiten, wie sie einem in die Erscheinung eintretenden Absolutum unmöglich anhaften können.

Ja, wenn wir auch überall in der Welt die höchste Vollkommenheit anerkennen müßten, zu der es die Natur überhaupt gebracht hätte, die Vollkommenheit der Menschen, was dann? Ein schönes Absolutum das! Schaue doch diese Gotterscheinungen an! „Am Tage, wo sie zu Göttern geboren worden, weinen und jammern sie, als wenn ihnen das größte Unglück passiert wäre. Wie viele Götter, und mit wie vieler Mühe, müssen an diesen Götterchen herumputzen und herausbilden! Und wenn der Gott endlich fertig ist, dann geht der Jammer erst recht an. Um ihn herum welch ein Stoßen, Konkurrieren, Treten, Beneiden, Verleumden, Zerstampfen zwischen ihm

und den andern Parzellen der Gottheit! Und das Ende all dieser Herrlichkeit? Ein elendes Fieber stößt den Götzen in die Grube, den Würmern zur Speise.“ [1]

Hiermit ist auch jene Auffassung zurückgewiesen, nach welcher das Absolutum äußerst mühsam im Menschen die Spitze der Bewußtseinspyramide erklommen hätte, um allda auf dem Gipfel seiner Entwicklung — die des Absolutum würdigen Triumphe zu feiern.

Man übersehe aber nicht, daß das Universum in unzähligen Erscheinungen nicht einmal jene beschränkte Vollkommenheit erreicht, welche den Einzeldingen von Natur vorgesteckt ist. Sehen wir vielleicht die Lage der Dinge zu schwarz an? Lassen wir statt unser F. A. Lange[2] reden: „Wenn wir von irgend einem hervorragenden Punkte eine Landschaft betrachten, so ist unser ganzes Wesen darauf gestimmt, ihr Schönheit und Vollkommenheit beizulegen. Wir müssen die mächtige Einheit dieses Bildes erst durch Analyse zerstören, um uns zu erinnern, daß in jenen friedlich am Bergeshang ruhenden Hütten arme geplagte Menschen wohnen, hinter jenen verhüllten Fensterlein vielleicht ein Kranker die schrecklichsten Leiden erduldet: daß unter den rauschenden Wipfeln des fernen Waldes Raubvögel ihre zuckende Beute zerfleischen; daß in den Silberwellen des Flusses tausend kleine Wesen, kaum zum Leben geboren, einen grausamen Tod finden. Für unsern überschauenden Blick sind die dürren Äste der Bäume, die verkümmerten Saatfelder, die von der Sonne verbrannten Wiesen nur Schattierungen zu einem Bilde, welches unser Auge erfreut und unser Herz erhebt. So erscheint die Welt dem optimistischen Philosophen. . . . Der Pessimist hat ihm gegenüber in tausend Fällen recht.“ Also fort mit aller sentimentalen Schönfärberei; man schaue die Welt in ihren Einzelheiten genau an, wie sie wirklich ist, zähle die Tränen, welche in einem Jahre geweint werden, zähle die Laster, Spitzbübereien, Freveltaten, von denen die öffentlichen Blätter während eines Dezenniums Kunde bringen; und dann beantworte man sich aufrichtig und ehrlich die Frage, ob diese Welt heilig und vollkommen genug ist, um als eine Gottheit oder auch nur als Komplex von Tätigkeiten einer Gottheit passieren zu können.

Gegenüber dem Optimismus des pantheistischen Monismus muß also jenes Stück Wahrheit hervorgehoben werden, welches im gegenüberliegenden Irrtum, im Pessimismus, liegt. Tragen die Pessimisten ihre schwarzen Gedanken auch viel zu massenhaft auf, so zeigen sie doch mit ergreifenden Zügen, daß die Welt zu beschränkt, zu elend, zu schlecht ist, um als gute, glückliche Gottheit gelten zu können. „Lebensgeschichte ist Leidensgeschichte“, sagt Schopenhauer[3]:

[1] P. Roh, Grundirrtümer unserer Zeit 21.
[2] Geschichte des Materialismus II 541.
[3] Welt als Wille und Vorstellung I 382.

„wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtstätten und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elendes, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte, so würde sicherlich zuletzt auch er einsehen, welcher Art dieser *meilleur des mondes possibles* ist." „Dem Pantheismus", so ruft der nämliche Schriftsteller aus, „ist die Welt eine Theophanie. Man sehe sie aber doch einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Not durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles recht geben, wenn er sagt[1]: ἡ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία ἐστί; ja er wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte beikommen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte."[2] Er wagt den Gedanken, die Betrachtung der Wirklichkeit leite eher zu einem Pansatanismus als zu einem Pantheismus. „Es müßte offenbar ein übelberatener Gott sein, der sich keinen besseren Spaß zu machen verstände, als sich in eine Welt wie die vorliegende zu verwandeln, in eine so hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen ... Jammer, Not und Tod ohne Maß und Ziel zu erdulden: z. B. in Gestalt von sechs Millionen Negersklaven täglich im Durchschnitt sechzig Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von drei Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetieren. ... Bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und auf dieser kleinen Erde allein in jeder Sekunde einmal Sterbende. Und solches ist er aus freien Stücken! Das ist absurd: viel richtiger wäre es, die Welt mit den Teufeln zu identifizieren."[3]

Dem Pantheismus gegenüber besitzen diese Worte volle Beweiskraft. Denn wie der andere Koryphäe des modernen Pessimismus, auf Hegels Lehre Bezug nehmend, bemerkt, „ist aus einem bloßen und rein vernünftigen Weltprinzip schlechterdings kein Schmerz abzuleiten"[4]. Und das gilt nicht nur von Schmerz, sondern auch von Sünde, überhaupt von jeder Unvollkommenheit. „Wäre wirklich", so erklärt derselbe Schriftsteller[5], „das unermeßliche Elend des Daseins,

[1] De divinat. c. 2, 463b. 4.

[2] Schopenhauer a. a. O. II 677 398.

[3] Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II 105 ff.

[4] So E. v. Hartmann in seiner gegen den Hegelianer Volkelt gerichteten Schrift: „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewußten" (1874) 77.

[5] Ebd. 77.

welches die empfundene Lust tausendmal überwiegt, reiner Ausfluß der Vernunft, wie der Panlogismus behauptet, so würde die Vernunft durch ihren logischen Charakter keineswegs davor geschützt werden, daß das natürliche Gefühl sich von Rechts wegen gegen sie empörte und sie samt aller ihrer negativen und positiven Vernünftigkeit zum Teufel wünschte."

477. Unsere gegen den Pantheismus gerichtete Darlegung bewegte sich bis jetzt auf dem Standpunkte der metaphysisch-physischen Naturbetrachtung. Es möge uns gestattet sein, im Vorübergehen auch auf die Ethik einen Blick zu werfen. Mit dem pantheistischen Monismus steht und fällt der Determinismus, d. h. die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit. Für menschliche Leidenschaft ist solche Leugnung allerdings höchst bequem. Wer mit Goethe „Sünde" da erblickt, „wo ich finde, daß ich's nicht lassen kann", der ist nicht in der Lage, irgend einer Leidenschaft entgegenzutreten. „Was verlieren wir", erklärt Lessing (in den Zusätzen zu Jerusalems philosophischen Aufsätzen), „wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas, was wir nicht brauchen; etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegenteils nimmermehr machen kann." Deshalb versichert er Jacobi, „er begehre gar keinen freien Willen, in diesem Punkte bleibe er ein ehrlicher Lutheraner und behalte den mehr viehischen als menschlichen Irrtum, daß kein freier Wille sei". Was für eine Moral kann es noch für einen Menschen, welcher keine Willensfreiheit besitzt, geben? Wohlan, ihr Sozialdemokraten,

„Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!"

Mit diesem Monismus steht und fällt der Autonomismus, d. h. die Lehre, daß jeder Mensch sich selbst höchster Herr und Gesetzgeber ist, also sich vor keiner übermenschlichen Macht, welche über die Heiligkeit der moralischen Ordnung wacht, zu fürchten hätte. Der Autonomismus aber bedeutet wiederum die Vernichtung aller Moral und Religion. Nach dieser Lehre handelt jeder Mensch, insofern er etwas tut, was er sich selbst befohlen hat, ethisch gut. Aber veredelt nicht der Pantheismus den Menschen, indem er ihn eins macht mit Gott? Befreit er das armselige Staubgebilde nicht von allen Schäden und Fehlern, indem er es vergöttlicht? Ja freilich „befreit" diese Lehre den Menschen. Indem sie ihn zum Phänomen der Gottheit macht, reißt sie das Gebilde ein, das sie zu reinigen vorgibt. Sie beseitigt die Schäden und Mängel, indem sie auch den ekelhaftesten Schaden und Schmutz mit göttlichem Charakter umkleidet. Alle Torheiten und Verbrechen, die sich jemals auf Erden abspielten, unmittelbar der Gottheit als dem einzigen in der Welt tätigen Prinzip zuschieben: das heißt nicht den Menschen erheben, sondern die Gottheit herunterziehen und auch den verkommensten Menschen in seiner

Niedrigkeit bestärken und rechtfertigen. Ein neuerer Monist dünkt sich etwas gesagt zu haben, indem er den Ausspruch tat: „Der Pantheismus schleudert den sich souverän dünkenden Eigenwillen in das Nichts seiner Phänomenalität.“ Er übersieht, daß er ihn dafür zur Phänomenalität der Gottheit macht, deren Launen und Herzensgelüste gut, also sämtlich zu befriedigen sind. Was könnte an einem Allgott unbillig oder ungerecht sein? Nichts oder alles. Mit Recht sagt darum Schopenhauer[1]: „Aller Pantheismus muß an den unabweisbaren Forderungen der Ethik ... zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie, so ist alles, was der Mensch, ja auch das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem andern zu loben sein: also keine Ethik.“

Wir könnten unsere Betrachtungen leicht verallgemeinern und den Nachweis bringen, daß der pantheistische Monismus den Ruin alles dessen bedeutet, was den Menschen anleiten könnte, sich mit freier Selbstbestimmung zu beugen unter eine über dem einzelnen Menschen stehende Ordnung. Alles sich regende Begehren und Treiben ist ja alsdann göttlich: und was göttlich ist, das ist berechtigt. Wenn der Mensch trachtet, in allen Formen seine Evolutions- und Revolutionswut zu befriedigen: wer hat ein Recht, ihn hierin zu stören? Jeder Mensch ist ein Stück, eine Welle, wenigstens eine aufwallende Erscheinung des Allgottes — wer darf den Strom der Gottheit einengen? Der einzelne ist die zum Bewußtsein kommende Idee — wer hat das Recht, die absolute Idee in ihrer Operation zu stören? In jeder seiner Begierden erkennt er einen Pulsschlag des Lebens des Alls — wer darf einen göttlichen Pulsschlag kontrollieren wollen?

Zweites Kapitel.

Der pessimistische Monismus.

478. Ein Monismus, welcher die mit Unvollkommenheiten und Beschränktheiten behaftete Welt mit der unendlich vollkommenen, heiligen, glückseligen Gottheit identifiziert, ist wiederholt in der Geschichte der Philosophie aufgetaucht: aber immer wieder ist er an den offenkundigen Widersprüchen, welche sein ganzes Lehrsystem durchziehen, nach kurzer Zeit verendet. Da ist man denn in monistisch-idealistischen Kreisen auf den Gedanken gekommen, auf den Begriff der Gottheit zu verzichten und ohne denselben einen Monismus zu konstruieren. Die Idee des Guten und Glücklichen ließ man beiseite und versuchte es einmal mit der Schlechtigkeit. So hat man denn an die Stelle des pantheistischen, optimistischen einen atheistisch-

[1] Welt als Wille und Vorstellung II 677.

pessimistischen Monismus gesetzt, welcher sich in den letzten Dezennien mit einer Schnelligkeit verbreitet hat wie ein Brand auf ausgedörrter Heide. Grund genug für uns, diesen Monismus mit ganz besonderer Sorgfalt zu durchmustern.

Die pessimistisch-monistische Lehre sucht Anknüpfung beim alten Buddhismus. Die buddhistische Lehre ist nihilistisch. Sakja-Muni, der erste Buddha, hatte keinen andern Gott als das Nichts. Das Nichts ist das wahre Wesen aller Dinge. Alles, was wir für wirklich halten, ist inhaltslos. Die Existenz, die Individuation ist der Grund des Übels, die Quelle des Schmerzes. Es ist des Menschen Aufgabe, sich von dieser Scheinexistenz zu befreien; sein Ziel ist die Rückkehr zu der ursprünglichen und allein wahren Nichtexistenz, die Auslöschung seines persönlichen Seins und Bewußtseins, das Nirwana.

Auf den ersten Blick gewahrt man die innere Verwandtschaft dieses alten Nihilismus mit dem Subjektivismus der an Kant anbindenden deutschen Philosophie. Wie dort, so wird auch hier der ganze Komplex unserer Erkenntnisse aufgelöst in täuschenden Schein, in den Traum eines Träumenden. Eine solche Illusion, wie sie der Buddhismus und dann später wieder die Kritik der reinen Vernunft lehrte, ist ihrem Wesen nach etwas, was besser nicht wäre. Kant ist kein Pessimist, aber er hat genug Aussprüche getan, welche als Samenkörner des später in dem Idealismus aufwuchernden Pessimismus angesehen werden können[1]. Als Hauptlehrmeister des pessimistischen Monismus müssen Arthur Schopenhauer und E. v. Hartmann angesehen werden. An Schopenhauer haben sich — natürlich ein jeder in seiner eigenartig gefärbten Weise — angeschlossen: J. Frauenstädt, O. Lindner, D. Asher, J. Bahnsen, P. Deussen, M. Ehrlich, Ed. Grisebach usw., während wiederum andere (wie Du Prel, Taubert, M. Venetianer) den Spuren E. v. Hartmanns folgen. Wir müssen uns darauf beschränken, die Lehren der beiden Koryphäen unsern Lesern vorzuführen.

§ 1.

Der Monismus Schopenhauers.

479. Wie Hegel, so huldigt auch Schopenhauer dem extremsten subjektiven Idealismus. Objektiv ist die Welt nur leerer Schein. Sie ist nichts als eine Affektion des Subjektes. Das Subjektive ist das Urwesen, das einzige Sein. Das Subjektive stellt sich mir aber als Organismus dar. Und somit ist die Welt eine physiologische Affektion meines Organismus, ein Erzeugnis meines Gehirns. Bevor mein Gehirn in meinem Kopfe sich bildete, so lehrt Schopenhauer, gab es überhaupt noch gar keine Welt. Was ist denn im Grunde

[1] Man vergleiche E. v. Hartmann, Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, Berlin, Duncker.

mein Gehirn? Dieses einzige Weltwunder ist ein konfuses dumpfes Etwas, welches sich, wie überhaupt mein ganzer Organismus, als ein Wollen darstellt. Wie meine Füße das Gehen und meine Kaumuskeln das Kauen, so will mein Gehirn die Welt. Hier wäre also das innerste Wesen des „Dinges an sich" erschlossen. Hegel fand es in der Idee: im Gegensatze hierzu findet es Schopenhauer im blinden alogischen Willensdrange. Mein Gehirn ist eine bestimmte Form der Objektivation des Universalwillens. Der Wille ist das einzig wirkliche Sein, ist dasjenige, was die Physiker Kraft nennen. Das Urwesen ist also ein unbestimmter blinder Willensdrang, welcher sich zunächst in meinem leiblichen Organismus und besonders in meinem Gehirn entwickelt hat. Mit diesem Hilfsmittel steht mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da mit allen Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit, Kausalität. Die Objektivation des Willens geschieht nicht in unbestimmter Mannigfaltigkeit durcheinander wogender Erscheinungen, sie besitzt vielmehr feste, bestimmte Stufen — die Ideen im Sinne Platos. Die Idee ist der Urwille in der Form der Vorstellung, des Objektseins für ein Subjekt: sie wird durch die untergeordneten Formen des Raumes, der Zeit, der Kausalität zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigt und ebendadurch auch in ihrer Objektivität getrübt.

Der Weltwille ist ewig strebend, getrieben von unendlichem Drange, daher ewig unselig, von Schmerz und Qual zerfoltert[1]; aus Schrecken und Verzweiflung hat er sich in die Erscheinung dieser Welt gestürzt. Ein glückliches, unendlich vollkommenes Wesen könnte kein Motiv haben, eine Welt zu setzen, da ihm ja nichts fehlte. Nur ein unsäglich gequältes Wesen konnte sich hierzu gedrungen fühlen, um in der Welt den Trost zu finden, dessen es entbehrte. Die Betrachtung der Welt, wie sie nun einmal ist, führt zu demselben Schlusse. Denn wie die Wirkung, so die Ursache. Nun zieht aber ein unendliches Wehe durch die Welt. Alles ringt in stetem Schmerz und Leiden; alles Streben entspringt ja aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit dem eigenen Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; jede Befriedigung in der Welt ist der Anfangspunkt eines neuen Strebens; das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend, also immer als Leiden: nirgends ein letztes Ziel des Strebens; also kein Maß und Ziel des Leidens[2]. Die Welt ist eben die Hölle, und die Menschen sind einerseits die gequälten Seelen und anderseits die Teufel darin[3]. „Gleichwie in der Hölle alles nach Schwefel riecht, so trägt alles, was uns umgibt, die Spur davon, daß unser Zustand etwas ist, was besser nicht wäre."[4] Unmöglich ist es, alle Schilderungen zu wiederholen, welche verletzter

[1] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I 364–367.
[2] Ebd. 365. [3] Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II 322.
[4] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II 660.

Hochmut und Übersättigung an den Weltfreuden dem gepriesenen Philosophen in seinem Frankfurter Schmollwinkel eingegeben haben, um darzulegen, wie die ganze Welt aus Unglück, Dummheit und erbärmlicher Schlechtigkeit sich aufbaue, wie Schmerz und Langeweile die zwei einzigen Bestandteile des menschlichen Lebens seien, zwischen denen es wie ein Pendel hin und her schwinge[1]. Ist aber alles, was in die Erscheinung tritt, nichts als trostlose Qual und grimmige Verzweiflung, wie kann dann das Urwesen, der tiefste Grund von allem, etwas anderes als ein Konglomerat von Jammer, Verkehrtheit und Hoffnungslosigkeit sein?

Und dieses entsetzliche Weltgespenst rast gegen sich selber: das ist der Naturlauf. Dadurch, daß es sich dem Scheine nach vervielfältigt und individualisiert, hat es sich keine Besserung bereitet; es kommt dadurch in neuen Konflikt mit sich selber, gebiert Täuschung und Irrtum. Das *principium individuationis* ist der Schleier der Maja, welcher die Individuen täuscht, sie einander gegenüberstellt und sie die Identität aller Wesen nicht erkennen läßt. Die Folge dieses Irrtums ist der Kampf der Individuen untereinander und jener Egoismus, in dem jeder Mensch wähnt, etwas anderes zu sein wie sein Nebenmensch. Die Vielheit von Individuen, lehrt unser Philosoph, in welcher der Wille sich erscheint, trifft nicht ihn selbst als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen; er ist in jeder von diesen ganz und ungeteilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will jeder alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten[2]. Aus jedem Individuum redet die Natur: Ich allein bin alles in allem, das übrige mag zu Grunde gehen. Der Egoismus oder besser der Individualismus ist es, wodurch der innere Widerstreit des Weltwillens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Der Widerstreit erreicht im Menschengeschlecht seinen Gipfel, wo der Egoismus zum höchsten Grade gesteigert ist und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen daher auf das entsetzlichste hervortritt.

Indem nun das gefolterte Wesen im Menschen zur vollen Erkenntnis des Elendes des Daseins gelangt, fühlt es sich verpflichtet, den Willen zum Dasein zu verneinen; es muß sein Dasein selbst zu vernichten trachten. Durch ein solches selbstmörderisches Streben des Menschen würde der Allwille der Erlösung teilhaftig; denn mit dem Aufhören des erkennenden Subjektes wäre auch die ganze Welt vernichtet und von der Qual befreit. Die Monas Schopenhauers ist also das Prinzip des Bösen, des Unglückes und der Schlechtig-

[1] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I 385.
[2] Ebd. I 391 ff.

keit, ist eine zum Unendlichen potenzierte Teufelsfratze: der Philosoph selbst sagte, man dürfe sie nicht Gott nennen, eher müsse man sie mit dem Teufel identifizieren [1].

480. Sollte es noch nötig sein, die Kolosse von Unverstand hervorzuholen, welche die Stärke dieser Weltanschauung ausmachen? Wir wollen wenigstens auf einige derselben in aller Kürze hindeuten.

Es ist unrichtig, daß das ganze Universum nichts sei als Wehe und Frevel. Die Welt ist kein Himmel, sie ist aber auch keine Hölle, ihre Vollkommenheit ist beschränkt, und aus dieser Beschränkung fließen eben Schmerz und Sünde. Aber es gibt doch auch Gutes in der Welt.

Es ist unrichtig, daß nur ein höchst unglückseliges Wesen der Welt das Dasein hätte geben können. Warum soll die Welt nicht das Werk der freien Güte eines höchst vollkommenen Wesens sein?

Es ist unrichtig, daß ein Universal-Weltwille blind und absolut unvernünftig und ohne jegliche Vorstellung angenommen werden kann. Kein Wollen ohne Vorstellung. Sogar ein E. v. Hartmann hat, wie wir später sehen werden, diesen Schnitzer begriffen und darauf hin das Schopenhauersche Ungetüm wenigstens mit unbewußter Vorstellung ausgestattet.

Es ist überdies unrichtig, daß in einem alogischen, blind und ziellos strebenden Willen Unseligkeit und Unglück überhaupt nur Platz haben könnte. Von Unglück und Unzufriedenheit kann doch nur da gesprochen werden, wo ein Streben sich Ziele setzte und diese Ziele nicht erreichte, also im Bereiche des irgendwie mit Bewußtsein begabten Daseins. Muß der ungeheuerliche Weltwille nicht eher in Befriedigung schwelgen, da er sich ja in der Welt nach Herzenslust betätigen kann?

Es ist auch unrichtig, daß die Vielheit der Individuen in jedem einzelnen jenen entsetzlichen Wahn gebäre, in dem ein jeder sage: „Alles für mich und nichts für die andern", und alles andere als seinen Feind zu vernichten suche. Wir wollen nicht leugnen, daß unter den Menschen auch solche gemeine Raubtiernaturen anzutreffen sind. Aber das ist nicht die unverdorbene Menschennatur.

Es ist endlich entschieden unrichtig, daß die ganze menschheitliche Entwicklung, von Verzweiflung getrieben, das selige „Nichts" erstrebe. Mögen unsere modernen Lustmenschen bei dem Unfrieden und der Zerrissenheit ihres Herzens in sich die Neigung verspüren, ihren Willen zum Leben zu verneinen, vielleicht noch gar — was Schopenhauer als das Erhabenste anriet — sich zu Tode zu hungern, so gibt es doch manche Menschen, die sich des Daseins freuen, welches ihnen die Hand der liebenden Gottheit gespendet hat: die es verstehen, die Unglücksfälle mit Mannesmut — ohne Schopenhauersche Alte-Weiber-Klage — zu ertragen, weil sie in denselben

[1] Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II 106.

Zulassungen einer wohlwollenden Vorsehung erkennen. Noch vieles wäre zu sagen. In was für einem organischen Zusammenhang steht beispielsweise die Platonische Idee mit Schopenhauerscher Welterklärung? Sie ist einfach als ein *deus ex machina* in das Ganze hineingeschneit. E. v. Hartmann nennt sie mit Recht die „große Inkonsequenz des Schopenhauerschen Systems".

Doch fast hätten wir vergessen, dem Grundpfeiler, welcher den gesamten Bau des Schopenhauerschen Monismus festigen soll, gebührende Beachtung zu schenken. Der Fundamentalsatz des ganzen Systems: daß nämlich alles Wollen und Streben aus Unzufriedenheit, aus Leiden entstehe, ist offenbar irrig. Man beobachte doch nur den ersten besten Fall. Ein behäbiger Knabe sieht einen lockenden Apfel auf dem Baume: der Papa gestattet ihm, den Baum zu erklettern, und schon beißt der Junge nach überstandener Arbeit kräftig in die rotwangige Frucht. Wo ist da das Leiden, die Unzufriedenheit mit dem eigenen Zustande? Setzt sich nicht der ganze Prozeß aus lauter Freude zusammen? Mit dem Streben begann auch der Genuß, welcher mit der Betätigung des Strebevermögens verbunden ist. Der wißbegierige Student strebt nach weiterer Ausbildung, zu der er alle Mittel reichlich besitzt: ist für ihn die Strebezeit eine positive Leidenszeit? Gewiß, es können unliebsame Hemmnisse eintreten; aber wer wollte behaupten, daß das Streben selbst seiner Natur nach eine Qual sei? Im Gegenteil setzt sich jedes Streben, solange es andauert, aus kleinen Erfolgen zusammen, welche das Streben freilich noch nicht abschließen, aber es dennoch dem Abschlusse näher bringen und eben dadurch Genuß bereiten. Dies ist so wahr, daß sogar ein Lessing das Streben nach der Wahrheit dem Besitze der Wahrheit glaubte vorziehen zu sollen. Noch viel weniger kann von einer Leidens- und Schmerzensgeschichte bei jenen Bestrebungen die Rede sein, mit welchen der Strebende für sich selbst gar nichts sucht, sondern nur aus Güte und Liebe andern Wesen irgend ein Gut zu verschaffen trachtet. Oder was für eine Qual läge etwa in jener Strebigkeit, mit welcher eine begüterte Dame in ihren Mußestunden aus ihrem Überfluß für arme Leute Kleidungsstücke zurichtete? Genug, dieser Punkt ist so klar, daß jede weitere Klarmachung unnütz wäre.

481. Um den Wert des heute so überaus beliebten Schopenhauerschen Monismus noch leichter beurteilen zu können, wollen wir es versuchen, kurz darzulegen, welche Stellung dem Menschen in dieser Philosophie zuerteilt wird.

Der kosmische Wille — so lehrt Schopenhauer —, d. h. das gesamte Sein der ganzen Welt, hat sich durch ewige Musterbilder (Ideen) hindurch zunächst in meinem Leibe verobjektiviert. Mein Leib ist der verobjektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Weltwille: „die Objektivität des Willens" [1]. Ob dasselbe auch bei den Leibern

[1] Welt als Wille und Vorstellung I 322.

meiner Mitmenschen der Fall ist, kann ich nicht wissen. Die Ansicht, alle Menschenleiber außer dem meinigen seien Phantome, gehöre ins Tollhaus, läßt sich aber wissenschaftlich nicht widerlegen[1]. Der bloße Abscheu vor dem Tollhause reicht auch ohne alle wissenschaftlichen Gründe für Schopenhauer hin, um die Leiber aller seiner Mitmenschen an der nämlichen kosmischen Bedeutung teilnehmen zu lassen, welche er ursprünglich nur für den seinigen in Anspruch nimmt. Er findet hierin keine besondere Schwierigkeit, da sein eigener Leib der umfassendste Inbegriff alles wirklichen Seins ist, und somit die Leiber sämtlicher Menschen, vom nördlichsten Eskimo bis zum südlichsten Patagonier, vom lallenden Wickelkind bis zum runzelichsten Weiblein, mit dem Leibe Schopenhauers identisch sind.

Durch das Gehirn produziert der Leib die Gesamtheit aller Vorstellungen, er produziert sich selber als Vorstellung und zugleich das ganze Universum, das ja weiter nichts ist als meine Vorstellung.

Und die Seele? Mein Leib, so philosophiert unser Denker weiter, hat die Eigentümlichkeit, daß er nicht nur von außen, sondern auch von innen aufgefaßt werden kann. Von außen betrachtet, ist er eben Erscheinung oder Leib, von innen hingegen gefaßt, ist er „An-sich" oder Seele. Ganz das nämliche also, was als „Wille", als „Ding an sich" meine Seele ist, ist als Erscheinung mein im Raume ausgebreiteter, in der Zeit vegetierender und in allen seinen Äußerungen der Kausalität unterworfener Leib. Als Leib bin ich entstanden und vergänglich; als Seele berge ich das ewig ungeschaffene An-sich aller Dinge, das innerste Wesen der ganzen Welt mit Haut und Haar in mir. Darum ist auch meine Seele ohne Anfang und Ende; sie ist unsterblich, sie wird den Untergang alles Bewußtseins überdauern. Das Wort „Seele" ist eben nur ein Name; man sollte denselben eigentlich vermeiden, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Organismus hypostasiert[2]. Diese Hypostase muß man den deutschen Medizinern und Physiologen überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophieren unternehmen[3].

Wie verhält es sich denn mit dem „Erkennen", mit dem „Intellekt"? Um diese wichtige Frage zu beantworten, müssen wir ein wenig zurückgreifen.

Die ganze Welt ist in ihrem Wesen und Ursprunge, wie wir vernommen haben, nichts als ein blinder, zielloser Wille. Indem sich das schreckliche Ding immer mehr hob und hob und immer mehr aus dem Schlupfwinkel des Nichts sich hervorreckte, hat es von

[1] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung I 124.
[2] Ebd. II 399. [3] Ebd. 223.

seinen scheußlichen Gliedmaßen unvermerkt immer mehr und mehr eine Art von Mehltau, den Intellekt nämlich, abgelöst, allmählich steigend vom dumpfesten, tierischen Bewußtsein bis zum menschlichen Genie. Diese Ablösung tritt in die Erscheinung als Nerven und Hirnmasse. Und hiermit ist der Intellekt gegeben. Denn Verstand oder Vernunft ist ja nichts als Gehirn. Der blinde Weltwille hat sich gewissermaßen in der Gehirnlaterne ein Lämpchen angezündet, Überlegung tritt an die Stelle des Instinktes, Motive an die Stelle der Ursachen und Reize. Nimmt man den Weltwillen als Primäres und die Vernunft als Sekundäres zusammen, so hat man das „Ich". Diese beiden Elemente sind aber völlig identisch; und da stehen wir vor dem größten Rätsel. Die Identität des Subjektes des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Wer das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen[1]. Aber trotz dieser Identität betont unser Philosoph, daß die Vernunft nicht zur Seele, sondern zum Leibe gehört. Diese Nicht-Identität ist so ausgeprägt, daß, während die Seele (d. i. der Weltwille) unsterblich ist, der individuelle im Leibe hausende Intellekt sterblich und vergänglich ist wie der Leib. Das Vernunftlicht ist bezüglich des Wesens der Seele ganz äußerlich. Die Seele ist und bleibt das *monstrum horrendum informe ingens, cui lumen ademptum*, welches wie ein alter Karren an der Stirnseite eine Laterne trägt. Beim Tode bläst der Wind die Vernunftlaterne, welche dem Willen bei dessen völliger Blindheit und Leitungslosigkeit ja doch zu nichts nütze war, aus. Daß die Laterne da hing, war ein „Irrtum". Demgemäß heißt Unsterblichkeit der Individualität verlangen nichts anderes, als einen Irrtum ins Unendliche perpetuieren wollen[2].

Und wie steht's mit der menschlichen Freiheit? Freiheit bedeutet soviel als Grundlosigkeit, Ursprünglichkeit. Freiheit kann also nur dem Urweltwillen, dem Kern aller Erscheinung, zukommen. Insofern ich also mit jenem Allwillen identisch bin, bin ich frei. Ich bin frei wie der Dachziegel, der zur Erde fällt, frei wie der hungrige Tiger, der sich auf seine Beute stürzt. Eine andere Freiheit gibt es nicht. Jede meiner Handlungen ist das notwendig eintretende Produkt meines Charakters und des vorschwebenden Motivs. Die Erwartung, daß ein Mensch bei gleichem Anlaß einmal so, ein anderes Mal aber ganz anders handeln werde, wäre gleich der Erwartung, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trägt, im nächsten Sommer Birnen tragen werde. Der Mensch findet sich zu allem unabänderlich bestimmt vor; im Scheine jener Laterne, Intellekt genannt, kann er höchstens beobachten, was er will: aber wollen

[1] Schopenhauer, Vierfache Wurzel der Seele von hinreichender Größe 143.
[2] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II 560.

in Folge und Gemäßheit seiner Erkenntnis, das kann er nicht. Was er tut, tut er mit Maschinennotwendigkeit.

Was für eine Bestimmung hat denn die „zweibeinige Menschenmaschine"? Zunächst soll der Mensch eine Erscheinung des Weltwillens sein, jenes Prinzips, welches sich aus Verzweiflung in dieser Welt voll Jammer und Schrecken ergeht. Die Welt ist die Hölle, die hoffnungslose: von keiner Seite steht Besserung zu erwarten. Es ist diese Hölle deshalb schlimmer als die des Dante, weil einer der Teufel des andern sein muß. Selig, wer darauf bedacht ist, sich in dieser Hölle eine feuerfeste Stube zu verschaffen. Für einzelne Bevorzugte gibt es eine Stätte der Schmerzlosigkeit in dieser Welt: es ist die Anschauung der Ideen, wenn nämlich der Geist in ruhiger Kontemplation allein das „Was" an den Dingen betrachtet. Diese Erkenntnis ist der Ursprung der Kunst und besonders der Musik. Aber ein solcher Zustand ist höchst selten und sehr schwer zu haben, weil darin das Akzidens (der Intellekt) die Substanz (den Willen) gleichsam knebeln muß. Nur wenige Genies vermögen sich den Genuß für einige Augenblicke zu verschaffen, während die weitaus größere Masse der Menschen, diese Fabrikware der Natur, dafür absolut unfähig ist. Es bleibt dabei: das wahre, bleibende Glück der Menschheit ist nur in der Vernichtung anzutreffen.

Was hat nun der Mensch zu tun? Wie der Stein sich in der Nähe des Ofens von der Wärme erfassen läßt, so muß sich der Mensch naturnotwendig von innigem Mitleid mit dem grauenhaften Elend des Daseins durchglühen lassen und in dieser Stimmung die Vernichtung der ganzen Welt anstreben. Im Menschen, da kommt der Weltwille zur Besinnung: wie ein indischer Büßer entschließt er sich, das Leben zu verneinen, d. h. dasselbe zu ertöten durch Enthaltsamkeit. Wie soll aber diese Weltverneinung vor sich gehen? Würde die asketische Verneinung des Willens zum Leben durch vollständigste Enthaltsamkeit eine allgemeine im Menschengeschlechte, so stürbe dieses aus; und da alle Willenserscheinungen in der Natur zusammenhängen, so läßt sich annehmen, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde: mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntnis schwände dann auch von selbst die ganze Welt in nichts. Also: eine zum Unglück verdammte Erscheinung, dazu bestimmt, durch ein flüchtiges Traumleben hindurch, durch Selbstpeinigung, das Nichts zu erstreben, das ist der ganze Mensch! Verzweifle, so kreischt Schopenhauer[1] den armen Trostbedürftigen an, du bist schlechter als ein Hund, du bist ein verdammter Teufel. Nichts dürfte wohl — beiläufig bemerkt — die Schopenhauersche Philosophie treffender kennzeichnen als die Bevorzugung des Hundes vor dem Menschen, welche unser Philosoph wiederholt mit Nachdruck ausspricht. „Woran sollte man sich von

[1] Parerga und Paralipomena II 225.

der endlosen Verstellung, Falschheit und Heimtücke der Menschen erholen, wenn die Hunde nicht wären, in deren ehrliches Gesicht man ohne Mißtrauen schauen kann?"

482. Stellt man einem Psychologen die Aufgabe, die wahnvollen Träume eines durch das Laster erschöpften Deliranten zu analysieren und auf ihren Wert zu prüfen, so fühlt sich derselbe in einer peinlichen Verlegenheit. In einer ähnlichen Lage befänden wir uns, wenn man von uns erwartete, wir sollten über alle Positionen der Schopenhauerschen Anthropologie unser Urteil abgeben. Wir könnten die Sache auf sich beruhen lassen und weitergehen, da jeder bedachtsame Leser mit seinem Urteil über solche Lehre fertig sein wird. Indessen zeigen sich in jüngster Vergangenheit Versuche, den unglücklichen Mann auf den Leuchter der Zeit zu stellen. Auch Männer, welche sich einigermaßen einen objektiven Standpunkt bewahrt haben wollen, nennen ihn „den bedeutendsten Denker und philosophischen Schriftsteller der Epigonenzeit" [1]. Schopenhauers Anthropologie erschließt uns das Wesen seines ganzen Monismus. Trachten wir also, wenigstens einige Punkte der traurigen Lehre besonders anzuzeichnen.

Zunächst möchten wir einmal sehen, wer im Ernste den Mut hätte, das Armutszeugnis zu unterschreiben, welches Schopenhauer der Wissenschaft ausstellt, indem er sagt, dieselbe sei nicht im stande, jenen theoretischen Egoismus, der da nur an die Bedeutsamkeit des eigenen Leibes glauben will und alle andern Individuen für Phantome hält, durch Beweise zu widerlegen. Allerdings verwirft der große Denker diese Anmaßung und gesteht einem jeden andern Individuum dieselbe Bedeutung zu wie seinem eigenen intimsten Privateigentum, das nun schon lange im Grabe modert; aber er tut das nicht mit vernünftiger Gewißheit und wissenschaftlicher Überzeugung, sondern aus bloßer Angst vor dem Krankenhause.

Auf dem Standpunkte der Wissenschaft, meint Schopenhauer, kann und muß jedes Individuum überzeugt sein, daß sein Leib nicht nur für seinen Schneider und Stiefelmacher, sondern für das ganze Universum und sämtliche Wissenschaften von maßgebender Bedeutung sei. In was für einen Wald von Abgeschmacktheiten geraten wir da!

Schopenhauers Seelenlehre richtet sich selber. Den Diamant wahrer Geistigkeit und wahrer Unsterblichkeit hat er aus dem Diadem der Menschenwürde herausgebrochen, und dafür die täuschende Glasperle der Brunst und Unvernichtbarkeit seines Weltungetüms hineingesetzt. Ich soll nicht etwa mit dem Indier glauben, daß meine Seele nach meinem Tode in irgend ein Lasttier oder Insekt hineinfährt. Nein: „Die Lehre von der Metempsychose", erklärt der „bedeutendste Denker der Jetztzeit", „entfernt sich von der Wahrheit bloß dadurch,

[1] So bei Schwegler, Geschichte der Philosophie, ergänzt von Köber, Stuttgart 1882, 303. Vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie [2], Tübingen 1900, 467.

daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres ‚Wesen an sich' erst nach meinem Tode in andern existieren, während der Wahrheit nach es schon jetzt auch in ihnen lebt und der Tod bloß die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht innewerde, aufhebt." [1]

Und der „Intellekt"? Vernehmen wir das Urteil eines Bewunderers unseres Philosophen. „Schopenhauer", sagt E. v. Hartmann[2], „ließ dem Materialismus den Intellekt und reservierte der Spekulation den Willen. Diese gewaltsame Zerreißung ist sein schwacher Punkt. Denn wenn dem Materialismus einmal das bewußte Vorstellen und Denken eingeräumt ist, so hat er volles Recht, auch das bewußte Fühlen und damit das bewußte Begehren und Wollen in Anspruch zu nehmen, da die physiologischen Erscheinungen für alle bewußten Geistestätigkeiten das gleiche aussagen."

Für die menschliche Willensfreiheit, für diese erprobteste aller Tatsachen, bleibt im Schopenhauerschen Monismus ebensowenig Platz wie in sonst einer monistischen Doktrin. In dieser Freiheit ruht wie in einer kostbaren Kristallkapsel die Würde des Menschen. Wer die Freiheit leugnet, wirft den Menschen von der Höhe seiner Stellung hinab. Nach Schopenhauer hätten wir nichts Besseres und Höheres hier auf der Welt zu tun, als uns aus Mitgefühl mit nicht existierendem Jammer von Schmerz zerfressen zu lassen, um uns und mit uns die ganze Welt zu Tode zu hungern.

Zu weit würde es uns führen, wenn wir die Unzulänglichkeiten der vorgeführten Lehre im einzelnen besprechen wollten; es wäre auch wohl überflüssig; nur möchten wir noch einige Hindeutungen hinzufügen.

Es ist unrichtig, daß in der Voraussetzung der Schopenhauerschen Philosophie die „Ideen" oder Kunst und Musik irgend welchen Genuß gewähren könnten. Das nämliche „An-sich" des wirklichen Daseins, welches Jammer und nichts als Jammer ist, soll als Vorstellung rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, Freude und Genuß gewähren! Ist das nicht drollig?

Es ist unrichtig, daß die Weltvernichtung das vom Menschen anzustrebende Weltglück enthalten soll. Das eigentliche Prinzip der Unseligkeit liegt ja nicht in der Vorstellungswelt, sondern der Wille ist die furchtbar finstere Macht. Würde die sichtbare Welt auch vernichtet, der Wille ist unvernichtbar: er bleibt als die triebkräftigste Wurzel des Unheils. Wer bürgt dafür, daß diese nicht im nächsten Augenblick nach der vorgeblich gelungenen Zurückführung der Welt ins „selige Nichts" zu einem neuen, viel entsetzlicheren Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt emporsprosse und der Tanz in scheußlicheren Formen wieder losgehe?

[1] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II 688 ff.
[2] Philosophie des Unbewußten 377.

Es ist unrichtig, daß der Mensch im stande sein soll, durch Vernichtung seiner selbst das ganze weite Universum zu vernichten. Der einzelne Mensch verfügt auch beim allerinnigsten Mitleid mit dem grausigen Elend des Daseins nicht einmal ganz über sich selbst. Höchstens die Form kann er ändern, die ihm das Urwesen zugewiesen hatte; seinen eigentlichen Halt hat er ja im unverwüstlichen Weltwillen. Wie kann nun der einzelne winzige Mensch es auf sich nehmen, den ganzen Strom des Weltwillens, der sich in das sichtbare Universum ergießt, aufhalten zu wollen? Ein einzelner Mensch verneint seinen Willen zum Leben, d. h. enthält sich, kasteit sich, leidet Hunger — und infolge davon werden nicht nur die fünf Weltteile, sondern die Heere der Fixsterne bis an alle Enden des Himmels ins Nichts geschleudert!

483. Jede Doktrin gleicht einem Samenkorn; will man dessen Gehalt erkennen, so lege man es in den Boden und lasse es sich zu seinen Konsequenzen entwickeln. Daher noch ein Blick auf die Ethik, welche an dem Stamme des Schopenhauerschen Monismus ihre Blüten treibt.

Der Weltwille, der da ist die Welt, hatte das Verbrechen begangen, den Willen zum Leben zu „bejahen", d. h. überhaupt als Welt zu erscheinen. Die Unglückstat muß wieder gut gemacht, der Wille zum Leben muß „verneint" werden. Aber nun läßt leider der in die Erscheinungswelt verrannte Weltwille nicht ab, sich zu bejahen, d. h. überall ringt er nach Leben mit einem wahnsinnigen Drange. Der traurige, sich selbst quälende Wille müßte nun besänftigt, er müßte überredet werden, daß er doch aufhöre, sich zu bejahen, er müßte dazu gebracht werden, daß er sich aufhöbe und sich nach Ruhe sehnte. Dieser Weltwille müßte etwa behandelt werden — man gestatte uns den Vergleich — wie ein Trunkener, der mit einem Messer sich und andere zerarbeitet; man gibt ihm gute Worte, um ihn zur Ruhe zu bringen; nur daß das greuliche Weltungetüm nicht bloß einen Rausch auszuschlafen, sondern seine eigene unglückselige Existenz aufzugeben hat, und zwar nicht durch Setzung eines freien Willensentschlusses, sondern durch die Entwicklung eines notwendig wirkenden Instinktes!

Die Verneinung des „Willens zum Leben", d. h. der instinktartige Selbstmorddrang, bildet das Wesen jeder moralisch guten Handlung. Denn der letzte Grund aller Sittlichkeit ist eben jenes Universalwelt-Selbstmordgelüste.

Diese moralische Stimmung wird in dem Weltwillen dadurch rege gemacht, daß das eigentliche Wesen der Welt, in welchem sich der Wille widerspiegelt, erkannt wird, ähnlich, wie wenn man — man verzeihe, daß wir auf unsern trivialen Vergleich zurückgreifen — einem Trunkenbolde einen Spiegel vorhält, damit er über sich selbst erschrecke und sich resigniert aufs Ohr lege. Eine derartige Erkenntnis bildet auch das Quietiv des Weltwillens.

Indessen geben die solcher Erkenntnis entsprechenden Grundsätze noch nicht unmittelbar das, was man Moralität nennt; sie bilden zunächst nur ein Behältnis. Hierin erst eröffnet sich als eigentliche, nächste Quelle aller Moralität: Mitleidsinstinkt. Aus der intermittierend geöffneten Quelle fließt ein Vorrat von moralischer Gesinnung in das Behältnis und wird dort durch Ableitungskanäle den einzelnen Fällen zugeführt.

Schopenhauer findet also die Quelle der Moralität nicht in der Gottunterwürfigkeit, nicht einmal, wie Kant, in der Achtung vor der Vernunftwürde, sondern in einem instinktartigen Mitleidstriebe, welcher sich auf das von allem Leben untrennbare Leid bezieht und auf dem Bewußtsein beruht, daß wir und alle Menschen und Tiere nur ein Wesen ausmachen. Ist einmal der Mensch so weit gekommen, sich selbst in allen Wesen wiederzuerkennen, dann wird er die Weisheit des Indiers begreifen, der für krankes Vieh und Ungeziefer besondere Spitäler baut; er wird den allgemeinen Weltjammer als den seinigen fühlen, und er wird sich entschließen, das Leben ferner nicht mehr zu bejahen. Oder muß er nicht, wenn er das höllische Gewinsel um sich her erkennt, sich vom tiefsten Grauen geschüttelt fühlen? Entsetzt wendet er sich ab von dem grausamen Schauspiele; und indem er den Willen zum Leben verneint, d. h. letzteres für verdammungswürdig erklärt, tritt er ein in den Zustand völliger Erschlaffung, in welchem ihm nur der eine Drang bleibt, sich selber ins Nichts hinüber zu peinigen. So findet Schopenhauers Moral ihre höchste Aufgabe darin, den Willen zum Leben durch Askese aufzuheben. Das ist die von ihm so schön geschilderte Heiligkeit, das Ideal alles religiösen und sittlichen Strebens, die Ekstase!

Nach dieser Grundanschauung modelt unser Philosoph alle Grundbegriffe des ethischen Lebens um. „Gut" ist derjenige, dessen Charakteranlagen es einmal so mit sich bringen, daß er überhaupt die fremden Willensbestrebungen nicht hindert, weil er zwischen sich und den andern gar keine Unterschiedlichkeit anerkennt. „Gerecht" ist der Mensch, der sich aus Mitleid zurückhält, fremdes Leiden als Mittel für seinen Zweck zu gebrauchen, wie etwa jene Hindufürsten, welche nichts essen, was sie nicht selbst gekocht, was sie nicht höchst eigenhändig gesät und zubereitet haben. „Menschen liebend" ist derjenige, der sein eigenes Ich in allen Menschen und Tieren wiederfindet und deshalb mit physischer Notwendigkeit sich gedrungen fühlt, der Welt Leid in den andern zu mildern; mit Erfolg täte er das, wenn er sich sofort eine Kugel durch das Hirn jagte: Seid umschlungen, Millionen, diesen Schuß der ganzen Welt! Handlungen, welche verdienstvoll oder strafbar wären, gibt es nicht. Denn alle Taten entspringen, hervorgerufen von den Motiven, deren Hervortreten vom Zufall bedingt ist, aus deren innerem Charakter mit unbeugsamer Notwendigkeit. Dieser innere Charakter ist Wille; aus ihm gehen alle Laster und Verbrechen ebenso wie die ehrliche Arbeit und

der maßvolle Genuß des gesetzlichen Wandels mit gleicher Notwendigkeit hervor. Ist daher irgend etwas an uns sündlich und verwerflich, so ist es unser ganzes natürliches Dasein. Im übrigen setze man zum letzten Beweggrund einer Handlung, was man wolle, immer wird sich ergeben, daß die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Wert ist[1]. Diese Tausende, die da vor unsern Augen in friedlichem Verkehr sich durcheinander drängen, sind anzusehen als ebensoviele Tiger und Wölfe, deren Gebiß durch einen starken Maulkorb gesichert ist[2]. Der ist der Klügste, welcher keine Barmherzigkeit übt, weil er weiß, daß ihm keine widerfährt[3].

Interessant ist auch das Lebensglück, welches uns Schopenhauer in Aussicht stellt, wenn wir uns seiner Philosophie hingeben. „Ganz jammervoll", sagt er, „und zum Verzweifeln wird die Lage des Menschen dann, wenn er das wesentliche Ziel alles seines Wollens deutlich erkennt, und zugleich die Unmöglichkeit, es zu erreichen; dabei aber so wenig von diesem Wollen ablassen kann, daß er vielmehr durch und durch gar nichts ist als eben dieses Wollen, dessen Vergeblichkeit er deutlich erkennt. Macht ihn diese Erscheinung, die er selbst ist, endlich ungeduldig, so greift er eben zum Selbstmord. Bis dahin lebt er in innerer Verzweiflung und Verschrobenheit aller Gedanken." [4]

§ 2.

Der Monismus E. v. Hartmanns.

484. Die ganze Hegelsche Naturphilosophie ist, wie R. Köber sich ausdrückt, ein *testimonium paupertatis* des lediglich auf sich selbst gerichteten und von sich selbst zehrenden Gedankens. Schopenhauer, so meint derselbe Schriftsteller, sei der Hauptvertreter der Reaktion gegen Hegel, der Reaktion, welche „in der Herabziehung der Philosophie aus den Regionen, wo ihr der Atem im Begriffe war auszugehen, zur wirklichen Welt", ihre Bedeutung hat. Eine gleiche Herabziehung soll auch E. v. Hartmann vollzogen haben; oder vielmehr: er soll die von Schopenhauer vollzogene Herabziehung von allen ihr anklebenden Mängeln und Fehlern befreit haben. „Wenn alles Unvollkommene der Schopenhauerschen Philosophie", schreibt er, „aus der Unvollkommenheit ihrer Grundlage entspringt, so kann auch ihre Korrektur in nichts anderem bestehen als in einer vollkommeneren, vielseitigeren Fassung des Prinzips selbst. Der Wille muß notwendig eine innere Verbindung mit dem Idealen eingehen.... Mit einem Schlage ist dann die Schopenhauersche Philosophie von allen Fehlern befreit, lebensfähig gemacht und für alle Zeiten gerettet." So Raphael Köber[5].

---

[1] Schopenhauer, Grundprobleme der Ethik 207. [2] Ebd. 194.
[3] Nachlaß 456. [4] Ebd. 449.
[5] Bei Schwegler, Geschichte der Philosophie[11] 318.

In der Tat ist die Hartmannsche Monas nur eine Umbildung der Schopenhauerschen: sie ist entstanden, indem der Berliner Philosoph dem alogischen Weltwillen etwas vom Hegelschen Panlogismus hinzufügte. Danach ist denn die Welt nicht mehr so ganz und gar schlecht und so schlecht, wie sie nur immer „möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll", sondern sie ist unter den möglichen Welten noch immer die beste, wenn sie auch schlimmer ist als keine. Darum kein Quietismus, sondern fortschrittlicher Tatendurst, Hingabe an den Weltprozeß! Ferner weicht der Berliner Denker sowohl von Schopenhauer als von Hegel darin ab, daß er die Welt nicht zu rein subjektivem Schein verflüchtigt, sondern derselben im Sinne Schellings die Bedeutung objektiver Erscheinung beimißt. Er nennt das konkreten Monismus im Gegensatz zum abstrakten. Während daher Schopenhauer subjektiver Idealist ist, bekennt sich E. v. Hartmann zum „transzendentalen Realismus". Endlich treffen wir bei E. v. Hartmann nichts von jener Antipathie gegen den Gottesbegriff, wie wir sie bei Schopenhauer gefunden. Der Unbewußte hat nichts dagegen, daß man sein System als Pantheismus bezeichne. „Ich werde für gewöhnlich", so sagt er, „bei dem Ausdruck ‚Das Unbewußte' bleiben, obwohl . . . ich zum Gebrauch des Wortes ‚Gott' mehr Recht haben würde als Spinoza und mancher andere. Wenn schon die formelle Negativität meiner Bezeichnungsweise für ein durch und durch positives Wesen für die Dauer eine inadäquate sein muß, so wird dieselbe doch so lange ihren eigentümlichen prophylaktischen Wert beanspruchen dürfen, als der anthropopathische Irrtum von der Bewußtheit des Absoluten noch in nennenswertem Ansehen steht. Wenn aber erst einmal das negative Prädikat der Unbewußtheit als ein selbstverständliches und nicht mehr erwähnenswertes Prädikat des Absoluten allgemein anerkannt sein wird, dann wird auch zweifelsohne diese negative Bezeichnung im geschichtlichen Fortschritt der Philosophie längst durch eine passendere positive ersetzt sein" (S. 561).

In der Methode waltet der Unterschied ob, daß Schopenhauer sein ganzes System vorherrschend auf deduktive Weise zu begründen trachtet, während E. v. Hartmann hingegen sich mehr um induktiv wissenschaftliche, empirische Stützen umsieht.

Die Stellung und Bedeutung, welche E. v. Hartmann selber seiner Philosophie zuschreibt, läßt sich in folgende Worte zusammenfassen: Alle Verirrung begann damit, daß die Furcht vor den Naturkräften und die daraus entstehende Verehrung die kindliche Volksphantasie zur Vielgötterei verleitete. Das religiös angeregte Gefühl empfand aber doch den einheitlichen Zusammenhang der ganzen Natur, es reagierte gegen die Vielgötterei, und zwar in doppelter Weise: recht gründlich und minder einseitig bei den uralten Indiern im pantheistischen Brahmanismus (einer Art von abstraktem Monismus), dem es allerdings leider niemals gelungen ist, den Polytheismus

aus dem Leben des Volkes zu verdrängen; hingegen recht dumm und oberflächlich bei den alten Juden, welche sich unter den vielen Göttern einen einzelnen zum speziellen Stammesgott auserkoren. Auf diesem erhabenen Standpunkte, von wo Herr E. v. Hartmann die Völkerreligion sich in zwei Strömungen ergießen sieht, in der arisch-indischen und in der semitisch-jüdisch-arabischen, nimmt sich das gesamte Christentum winzig klein aus; es ist nur ein mißglückter Versuch, vermittelst der Trinitätslehre den im Brahmanismus übrig gebliebenen Polytheismus der semitischen Religionsentwicklung aufzupfropfen.

Nun erhob im vorigen Jahrhundert der arische Geist durch den Mund der deutschen Philosophie seine Forderung nach göttlicher Immanenz. Hegel schließt sich an den Senktrieb der indischen Philosophie an, welcher im Toa-te-king so herrliche Blüten hervorgebracht; Schopenhauer greift mitten in die Weltanschauung der Vedanta-Philosophie hinein und restituiert jenen Pessimismus, der (wie wir gesehen haben) dem Christentum an Tiefe weit überlegen ist. Jetzt kommt es darauf an, die bereits erfaßten Stücke der innerasiatischen Religionsideen mit dem von der modernen Kultur entwickelten Gedankenkreis und einigen aus dem Christentum beizubehaltenden Elementen zu verschmelzen und in die tieferen Schichten des Volksbewußtseins hineinsickern zu lassen. Diese Weltaufgabe ist E. v. Hartmann zugefallen. Er stellt einen Monismus auf, aber nicht einen abstrakten, d. h. einen solchen, welcher die Vielheit als bloßen Schein in der abstrakten Einheit untergehen läßt, sondern einen konkreten, d. h. einen solchen, welcher die Realität und Selbständigkeit des existierenden Konkreten gegenüber der Einheit des Wesens wahrt. Indessen doch einen wahren Monismus; denn das existierende Konkrete ist nur eine Vielheit von Erscheinungen, Fähigkeiten, Tätigkeiten des einen tätigen Urwesens.

Nach diesen Vorbemerkungen können wir zur genaueren Besichtigung der Hartmannschen Monas vorgehen.

485. Vor Anfang der Welt, so belehrt uns Hartmann[1], war das Urwesen, die Monas, aktuell nichts, nichts als das ruhende, untätige, in sich beschlossene Wesen ohne Dasein. Das Nichts war aber ein absoluter Geist mit zwei Attributen: Wille und Vorstellung, doch so, daß derselbe in keiner Weise seiner selbst bewußt war (S. 815). Im Anfange hat sich das „Wesen ohne Dasein" in seiner Eigenschaft als Wille zum Wollen erhoben. Dieses Wollen war noch nicht das aktuelle Erstreben eines Gegenstandes, es war vielmehr noch ein leeres Schmachten nach Inhalt, ein Mittelding zwischen reiner Potentialität und gesättigter Aktualität, eine Initiative, ein Anstoß, eine Sucht, ein Anlaufnehmen, ohne noch zum Sprunge zu kommen (S. 792—794). Das leere Wollen ist noch nicht, es weset aber auch nicht mehr bloß; es wird, es ist das Ringen nach dem Sein; es will seiner

[1] Philosophie des Unbewußten 724.

selbst habhaft werden, will zu sich selbst kommen. Es ist ein quälendes Unbehagen ohne Idee und Verstand: das Urwesen möchte desselben los werden; in dieser Halbheit zwischen Sein und Nichtsein springt unversehens die Idee oder Vorstellung hervor als ein weibliches Element seliger Unschuld. Und sofort stürzt sich das gehobene Wollen wie ein Stier auf die unsere Welt vorstellende Idee, die ihm gleichsam vor der Nase liegt und sich ihm widerstandslos hingibt. Aus dieser Umarmung der beiden überseienden Prinzipe, des zum Sein entschiedenen Seinkönnenden und des Reinseienden, wird das „Sein" erzeugt. Das ist der Welt Ursprung: vom Vater hat sie ihr „Daß", von der Mutter ihr „Was und Wie" (S. 795). Aber hiermit ist auch die Quelle unsäglichen Unheils geöffnet. Denn wie die Folge zeigt, ist die ganze Geschichte vergeblich, das Ende Verzweiflung (S. 546). Die Idee kann nicht dafür. Der fürchterliche Wille ist es, der sie in den Strudel des Seins und die Qual des Prozesses hineingezogen hat; die arme Idee gab sich ihm hin, opferte gleichsam ihre jungfräuliche Unschuld um seiner endlichen Erlösung willen. Jetzt hat er sie, und ist erst recht unglücklich; aber es ist einmal geschehen. Da zudem diese Idee etwas Endliches darstellt, so füllt sie nur ein Stück des unendlichen leeren Wollens aus: neben und außer dem erfüllten Weltwillen restiert noch ein unendlicher Überschuß hungrigen Wollens, welcher rettungslos der Unseligkeit verfällt (S. 794).

486. Alles kommt jetzt darauf an, daß das unselige, nach Glück ringende Wollen wiederum in das Nichts zurückgeschleudert werde; dieses bleibt die Aufgabe der im Weltprozeß waltenden Intelligenz oder Idee. Da das Übel nicht unmittelbar aufgehoben werden kann, so führt sie das unselige Wollen wenigstens auf die bestmögliche Weise seiner Erlösung, d. h. seiner Vernichtung entgegen.

Zu diesem Zwecke sucht sie zuerst eine möglichst große Opposition zwischen verschiedenen Momenten im unbewußten Weltwillen heraufzubeschwören, und wirklich beginnt alsbald das Gaukelspiel eines tragikomischen Antagonismus. Die Idee beginnt den Hexentanz, indem sie sich dem Wollen als räumliches Hin und Her präsentiert. Sofort erscheint das Wollen als Atomwille an einer ungeheuern Menge von Kraftpunkten. Den Inhalt und das Ziel ihres teils anziehenden teils abstoßenden Strebens tragen die Atomwillen als Vorstellungen in sich. Zwei oder mehr Atomwillen kreuzen sich nun bei ihren Willensäußerungen und geraten in Zank; so haben wir als erstes Resultat dieses Zankes die Materie (S. 479 ff). Indem der Wille in dieser Weise zu Materie gefriert, verwirklicht er zugleich das in der Atomvorstellung liegende Bild von idealen Raumstückchen: so verwirklicht er zugleich den realen Raum.

Aber nun gilt es, einen Haupt-Staatsstreich einzuleiten. Soll nämlich der Intellekt einmal im stande sein, das Wollen ins Nichts zurückzuschleudern, so muß er sich vom Wollen emanzipieren (S. 393):

deshalb muß er darauf sinnen, durch irgend eine Überraschung des Wollens das Bewußtsein hervorzurütteln. Wie bringt er das zuwege?

Erstens geht er scheinbar in eine Masse von sog. Individuen auseinander; das macht er so: Bestimmte Massen von Atomen werden zu Organismen zusammengeknetet; das geschieht aber nicht mit Fäusten, sondern mit Willensfunktionen: die Summe der auf einen Organismus gerichteten Willensfunktionen des Unbewußten sind eben das, was man Individualgeist oder Seele nennt. Die Individuen (Peter, Jakob) sind nur Schein, es sind nur Erscheinungen, Gedanken, Tätigkeiten des All-Eins. Die scheinbare Vielheit der Individuen ist nichts als das Wirken der Monas, welches nach verschiedenen räumlichen Beziehungen auseinander geht. Es ist das eine Urwesen, das sich als Wille und Intelligenz in die Welt ergießt, das allen Individuen wahrhaft innewohnt, sich zu ihnen verhält wie das Wesen zu seinen Erscheinungen (S. 542).

Zweitens trachtet das Unbewußte überall, wo es kann, Leben hervorzubringen, ja mit einer wahren Wut packt es das Leben, wo es sich packen läßt. Dieses eine Wort löst, nebenbei bemerkt, die tiefsten Probleme der Natur; will man die Zeugung, die Urzeugung erklären, so denke man nur an die Wut, das Leben zu packen. Wie schwierig war ihm das im Anfang, wo ihm ohne Zweifel Millionen von Urkeimen unter diesen Versuchen verunglückten! Als einmal der Anfang gemacht war, da ging's hurtig vorwärts; allmählich hat sich der unbewußte Wille auf einer Stufenleiter zur Darstellung der höchsten Organismen hinaufzuarbeiten vermocht (S. 585). Bei diesem Emporringen hat er sich an vielen Stellen in Sackgassen gerannt, wo er festsitzt; diese Sackgassen sind die sog. Arten, die feststehenden Formen der Organismen (Pflanzen, Tiere, Menschen) (S. 568 ff).

Wenn so nun die Urmonas als hinausstrahlender Wille sich an verschiedenen Stellen staut oder bricht und dadurch zu den verschiedenen Formen des Daseins gelangt, so haben wir hiermit freilich noch nicht das Bewußtsein, aber doch schon Platz zur Etablierung getrennter Bewußtseine, gleichsam an den gebrochenen Spitzen oder gestauten peripherischen Enden (S. 397 ff). Und nun

Drittens endlich kommt der Hauptstreich: der hinausstrahlende Wille trifft weithin auf — Gehirn wie auf Hohlspiegel, staut sich dort wiederum; darob erschrickt, stutzt der Wille, und dieses Stutzen ist das Bewußtsein! (S. 524.) Vergegenwärtigen wir uns recht diesen höchst interessanten Prozeß: Überall, wo das eine Urwesen als Wollen in den verschiedenen Erscheinungsformen, den sog. Naturwesen, wirkt, gewahren wir, daß es Vorstellungen naturgemäß aus sich hervorsprudelt, die, durch den Willen zum Sein gerufen, den Inhalt des Wollens ausmachen; nun bildet auf einmal die schlaue Intelligenz, ohne dem Willen ein Wort davon zu sagen, Gehirne! Gehirne haben aber die Eigentümlichkeit, daß sie durch ihre Schwingungen den Individualgeist affizieren und ihm direkt Vorstellungen entlocken.

Plötzlich gewahrt nun der Wille diese Vorstellungen, welche nicht, wie das in der Ordnung gewesen wäre, aus ihm hervorgesprudelt sind: er stutzt, er erschrickt über die polizeiwidrige Existenz von Vorstellungen, welche da sind, ohne von ihm kommandiert zu sein — und dieses Stutzen ist das Bewußtsein! (S. 394.)

487. Hiermit ist die große Revolution geschehen, der erste Schritt zur Welterlösung getan: die Vorstellung, dieser freche, vom Gehirn vorgeschobene Eindringling, erscheint als vom Willen losgerissen, um ihm in Zukunft als selbständige Macht gegenüberzutreten, um ihn zu unterwerfen, dessen Sklave sie bisher war. Dem Gesagten zufolge haben wir also als zwei Faktoren des Bewußtseins zwei Erscheinungsformen des Unbewußten: Als Materie, als Gehirn wirkt es auf sich als Geist; darob in letzterem große Erregtheit! Er gerät in Zorn, und diese Verblüfftheit des Willens über die nicht gewollte und doch vorhandene Vorstellung (S. 393), das ist ja eben das Bewußtsein, dessen die Welt bedarf, um zu ihrer dereinstigen Vernichtung zu gelangen. Obgleich dasselbe keineswegs auf den Menschen beschränkt ist (an der Zelle mit dem Protoplasma finden sich schon Spuren von Bewußtsein [S. 509]), so entwickelt es sich doch ganz besonders in einer gewissen bevorzugten Menschenklasse: während das Bewußtsein der gewöhnlichen Menschen und der niedrigsten Tiere als Bewußtsein ganz gleich ist (S. 418), erhebt es sich in hervorragenden philosophischen Köpfen zum vollen Selbstbewußtsein.

Für den einzelnen, der es hat, ist nun aber leider das Bewußtsein ein wahres Unglück. Je mehr Bewußtsein, desto unglücklicher; demgemäß sind die Genies am unglücklichsten. Hartmann deutet die Glücksskala in folgender Weise an: Wieviel schmerzvoller ist schon das Leben des feinfühligeren Pferdes gegen das des stumpfen Schweines oder gar gegen das des Fisches im Wasser! Soviel beneidenswerter das Fischleben ist als das Pferdeleben, mag das Austerleben sein als das Fischleben und das Pflanzenleben als das Austerleben, bis wir endlich beim Hinabsteigen unter die Schwelle des Bewußtseins die individuelle Unlust ganz verschwinden sehen (S. 712).

Am amüsantesten ist wohl das Gaukelspiel, welches das Unbewußte in den menschlichen Phänomenen, in den sog. Menschen aufführt: hier vertritt es in frappantester Weise die Doppelrolle von Bewußtsein und Unbewußtem. Als Unbewußtes tritt es sich selbst als etwas Unbegreifliches, Fremdes gegenüber, als Bewußtsein hat es sich als allzeit fertigen Diener; als Unbewußtes schirmt es sich selber wie eine unheimlich dämonische Fee, als Bewußtsein kann es auf seine Taten stolz sein; als Unbewußtes läßt es sich im Menschen fertig dastehen, als Bewußtsein bekundet es eine unendliche Perfektibilität im Individuum (S. 357).

Obgleich nun der Urwille im Kostüm des Unbewußten stets vollkommener arbeitet, als wenn er im Bewußtsein sich bemerklich macht, so ist doch das Bewußtsein für den Zweck des dereinstigen allgemeinen

Selbstmordes viel wichtiger; deshalb soll man die Sphäre der bewußten Vernunft möglichst zu erweitern suchen, denn darin besteht aller Fortschritt des Weltprozesses, alles Heil der Zukunft (S. 358).

488. Bei allem ist aber nie zu vergessen, daß Bewußtsein gerade so wie die Materie nur eine Erscheinungsform des einen Unbewußten, des einen alles umfassenden Individuums ist. Ich — so ruft der gefeierte Philosoph aus — ich bin eine Erscheinung, wie der Regenbogen in der Wolke; was an mir Wesen ist, bin ich nicht; an derselben Stelle kann einmal ein anderer Regenbogen stehen; nur die Sonne strahlt immer, die auch in dieser Wolke spielt; nur das Unbewußte waltet ewig, das auch in meinem Hirn sich bricht. Alles nur ein Schattenspiel, nur Erscheinungen des Weltwillens, von denen die eine Peter, die andere Jakob heißt, die eine als Kamel die Wüste durchschreitet, die andere als Sirius am Himmel steht. Der Kampf zweier hungriger Wölfe ist weiter nichts als der Kampf verschiedener Willensakte. Aber ach, warum denn diese tausendfache schmerzhafte Kollision auf der Welt? Antwort: Die Wölfe fressen sich auf im Interesse des Bewußtseins; ohne Kollision kein Bewußtsein, und das Bewußtsein ist es, worauf es ankommt. Zu diesem nämlichen Zwecke wirft sich das Weltungetüm in eine Reihe von Enttäuschungen, in einen „Illusionsdusel" hinein; es begibt sich nämlich als ein tausendgestaltiger Odysseus auf Irrfahrten, um am Ende — nicht am trauten Gestade eines Ithaka zu landen, sondern um durch die schmerzlichsten Enttäuschungen sein „Bewußtsein" zu stählen, die Mordwaffe, mit der es sich in das Nichts zurückschleudern wird (S. 516 ff).

489. Die tragische Wanderschaft des Hartmannschen Weltwillens haben wir jetzt zu erzählen. Um also zu dem heilbringenden Bewußtsein zu gelangen, daß er als Nichtsnutz das Nichtsein dem Sein vorzuziehen habe, beginnt er in der Menschheit und als Menschheit eine Karriere, die unser Autor als eine Irrfahrt mit drei Stadien auffaßt (S. 663 ff). Im ersten Stadium der Illusion macht er es wie die Kinder: er sucht seine Befriedigung in einer lustigen Gegenwart, in irdischem Glück. Voltaire hätte ihn warnen können: *Il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins,* oder unser deutscher Schopenhauer hätte ihm den Petrarcaschen Vers ins Ohr raunen können: *Mille piacer non vagliano un tormento.* Er beginnt damit, für Gesundheit, Freiheit und auskömmliche Existenz zu sorgen; aber das erlangt er nur selten und vorübergehend und unter großen Schwierigkeiten; und was hat er dann, wenn er es hat? er befindet sich eben erst auf dem Nullpunkt der Empfindung. Jetzt geht der arme Unbewußte aus, um seinen Hunger und seine Liebe zu stillen. Kann er auch bisweilen seine Eßlust befriedigen, so überwiegt doch das Leid den Genuß, gerade so, wie, wenn ein Tier das andere auffrißt, der Schmerz des Gefressenen größer ist als die Lust des Fressenden. Und nun erst das All-Eins als Liebesjäger! Da sieht es sich erst recht „geprellt": Täuschung, Ärger, Schmerz, Entehrung,

oftmalige Verzweiflung! „Schlimm ist es, nicht zu lieben, schlimm aber auch, zu lieben", wie Anakreon sagt. Der arme Hartmann! er findet, daß er in seinen Erwartungen ein großer Narr war. Nun wird er sentimental und sucht seine Befriedigung in Mitleid, Freundschaft und Familienglück; aber nur zu bald muß er dem Herrn La Bruyère recht geben: *Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls;* in den meisten Ehen findet er nur Unfrieden und Verdruß, und der so schrecklich Gefoppte sagt zu sich selber: Nicht heiraten ist doch besser als heiraten. Er sehnt sich nach Kindern und kommt so aus dem Regen in die Traufe: in der ersten Zeit überwiegt die sehr beträchtliche Unbequemlichkeit und Schererei der Pflege, beziehungsweise der Ärger mit sorglosen Dienstboten; alsdann die Sorge, die Töchter zu verheiraten, und der Kummer über die dummen Streiche der Söhne; später verlassen die Kinder, wenn sie nicht vorher gestorben oder verdorben sind, das elterliche Haus und schreiben sogar am häufigsten nur dann, wenn sie Geld brauchen. Ganz unglücklich über diese „Selbstzerfleischung" versucht's der Fieberkranke einmal mit Eitelkeit, Ehrgefühl, Ruhmsucht usw., überläßt sich also jenen Trieben, nach denen man, wie nach Salzwasser, um so durstiger wird, je mehr man trinkt. Was für Gesichter schneidet er nun? Über Zurücksetzung klagende Beamte und Offiziere, sich ärgernde Gelehrte und Künstler, hohe Ansprüche infolge allgemeiner Selbstüberschätzung, gegenseitige Herabwürdigung, alte, von jüngeren überholte Bühnensängerinnen, tausendfach gekränktes Ehrgefühl usw. Also auch hier nur Bitterkeit! Du hast recht, du arg getäuschter Unbewußter, daß du es einmal mit der religiösen Erbauung versuchen möchtest.

Aber o wehe! E. v. Hartmann, der ja auch in der christlichen Aszese zu Hause ist, gibt trübe Aussichten. Die höchsten Grade religiöser Erhebung sind kaum denkbar ohne eine lange fortgesetzte Abtötung des Fleisches — das tut aber wehe; und was noch schlimmer ist: alle religiösen Menschen streben danach, „die Identität" des alleinigen Unbewußten mit dem Bewußtseinssubjekt unmittelbar zu fühlen und zu empfinden: so etwas kann man aber nicht fühlen. Also auch in der Mönchskutte wird der Unbewußte nur um eine Enttäuschung reicher.

Nun wird er aber einmal recht unartig; wir wollen darüber hinweggehen: in Bezug auf die Schlechtigkeit, Nichtswürdigkeit, Gemeinheit der Menschen (d. h. der Erscheinungen des All-Eins) ergeht sich schon Schopenhauer in Schilderungen, die kaum übertrieben genannt werden dürften. Das steigert das Unglück und damit das Bewußtsein.

Da pocht denn endlich das Hartmannsche Geschöpf als ein Vagabund, der überall Fiasko gemacht, an die Türe von Kunst und Wissenschaft, in der Hoffnung, dort endlich möge ein freundlicher Sonnenblick in die Nacht des Ringens und Leidens fallen. Und wirklich, in Form einzelner begnadigter Naturen würde er eine kleine

Entschädigung für den Schmerz des Lebens, die er so lange vergebens gesucht, finden, wenn er nicht — so entsetzlich eitel wäre. Diese Eitelkeit des Unbewußten in den Gelehrten und Künstlern ist ja fast die einzige Triebkraft. Gäbe es ein Mittel, so sagt Hartmann, allen Künstlern und Gelehrten wirklich allen Ehrgeiz und alle Eitelkeit gleichzeitig zu benehmen, so würde gewiß die Produktion ziemlich stillestehen, wenn sie nicht noch um des Broterwerbes willen mechanisch weitergehen müßte (S. 700). Die Künste sucht das All-Eins nicht um ihrer selbst willen, sondern als bunten Flittertand, um seine liebe Person damit auszuputzen. Und bei diesem Gaukelspiel sollte man noch an künstlerischen Genuß glauben? Dazu noch in der Musik als Universalbildungsmittel das unglückliche, enzyklopädische, seelenlose Klavier! In der Wissenschaft muß ebenfalls Ehrgeiz und Eitelkeit aushelfen. Und nun die vielen Unbequemlichkeiten für den auf Wissenschafts- und Kunstgenuß ausgehenden Unbewußten: Besuche der Galerien, Hitze und Engigkeit der Theater und Konzertsäle, die Gefahr, sich zu erkälten, Ermüdung usw. Kurz, alles in allem genommen, ist Kunst und Wissenschaft nicht viel mehr als null.

Der bewußtlose Schlaf ist in Wahrheit noch für den Weltwillen der relativ glücklichste Zustand. Der Traum verdirbt wohl vieles, indem er alle Plackereien des wachen Lebens in den Schlaf hineinzieht, aber das All-Eins hat wenigstens die Freude, bisweilen schnell einschlafen zu können und nach dem Erwachen bei vorhandener Müdigkeit nicht aufstehen zu müssen, sondern mit halbem Bewußtsein fortschlummern zu können (S. 795). Wenn v. Hartmann lehrt, sein Urwesen frage etwas nach der Freude des Einschlafens und des Erwachens, kann es nicht befremden, daß er es auch auf Börsenspekulationen sich verlegen läßt. Aber wenn auch Geldbesitz Ehre erzeugt, Macht und Herrschaft über andere gewährt, die Genüsse des Gaumens und sogar sinnliche Freuden erkauft, so ist derselbe doch dem Lebensglück geradezu schädlich (S. 707). Auch das ganze Bequemmachen des Lebens heißt am Ende nicht viel. Der „Unbewußte" ist also wiederum übel angelaufen.

„Und damit, was er auch trage,
Er verzweifle nicht am Heil,
Führt ihn Schicksal bis zum Grabe
An der Hoffnung Narrenseil."

Das alles bringt ihn endlich dahin, daß er sich überlebt bis zum äußersten Ekel am Dasein: wie ein schwärmerischer Jüngling, der nichts von der Gegenwart, alles von fernen Luftschlössern erwartet, tritt er jetzt über in

490. das zweite Stadium der Illusion: er leistet Verzicht auf Erdenglück in den Schranken des individuellen Lebens und träumt sich einen Himmel im Jenseits zusammen. Wie das erste Stadium

im antiken Heidentum kulminierte, so ist das Meisterstück dieses zweiten Illusionsdusels eben das Christentum. Nur schade, daß der All-Einige sich ein Brett vor den Kopf genagelt hat; sonst hätte er ja wissen sollen, daß die Seele im Menschen weiter nichts ist als ein „Strahlenbündel auf einen bestimmten Organismus gerichteter Willensakte des Unbewußten", daß somit zugleich mit dem Organismus auch die Seele im Tode aufhört und von einem Fortbestehen nach dem Tode von vornherein gar nicht die Rede sein kann (S. 722). Nun, diese „christlich-ultramontane" Tollheit des All-Eins hatte für selbes wenigstens das Gute, daß sie es vorbereitete — worauf? vielleicht darauf, daß es endlich einmal zur Raison kommt? O nein, auf ein Drittes Stadium der Illusion, welches im 19. Jahrhundert angehoben hat. Mit dem Christentum ist's natürlich für immer aus; sichtbar — sagt v. Hartmann — gewinnen die weltlichen Bestrebungen täglich an Macht, Ausdehnung und Interesse, sichtbar greift der Antichrist weiter und weiter um sich, und bald wird das Christentum nur noch ein Schatten seiner mittelalterlichen Größe sein. An der Stelle des Christentums sehen wir den „Fortschritt". Um diesen Fortschrittsschwindel recht zu begreifen, muß man sich erinnern, daß das ganze Weltgetriebe ein einziger großartiger Entwicklungsprozeß des einen Urwesens ist. Astronomie, Photometrie, Spektralanalyse, Chemie, Biologie, Archäologie, kurz alle Anstrengungen und Wissenschaften vereinigen sich jetzt, um die kosmische Gesamtentwicklung zu fördern. Das kommt nämlich daher, weil der Unbewußte eine neue Schrulle hat. Da er im irdischen Leben der Phänomenalindividuen nichts als Jammer getroffen, da es auch mit einem zukünftigen Himmel nichts sein kann, so versucht er es jetzt einmal mit dem Fortschritt der gesamten Kulturentwicklung in den Menschen und Staaten; daher Eisenbahnen, Kasernen, nationale Bildung, Kruppsche Kanonen, potenzierte Steuerkraft! Was für ein Glück, daß das All-Eins so verstandeslos ist; sonst müßte ihm doch von vornherein klar sein, daß keine Kultur und kein Fortschritt das Unglück zu vermeiden vermag. Wie weit auch — so sagt v. Hartmann — die Menschheit fortschreitet, nie wird sie die größten der Leiden los werden oder auch nur vermindern. . . . Die zufriedensten Völker sind die rohen Naturvölker. . . . Mit steigender Bildung des Volkes wächst erfahrungsgemäß seine Unzufriedenheit. . . . Je weiter die Welt kommt, desto drohender wird das Gespenst der Massenarmut. . . . Diebstahl, Betrug, Fälschung vermehren sich. . . . Der niederste Eigennutz zerreißt schamlos die heiligsten Bande der Familie und Freundschaft. . . . Ich wollte mich doch wahrlich lieber unter den alten Germanen der Gefahr aussetzen, gelegentlich totgeschlagen zu werden, als im modernen Kulturstaat jeden für einen Schuft und Schurken halten zu müssen, bis ich überzeugende Beweise seiner Ehrlichkeit habe. Aus der Analogie können wir schließen, daß, wenn die Unsittlichkeit auch in Zukunft ihre Form noch so sehr

verfeinert, sie doch immer gleich unsittlich und gleich unlusterweckend für die Summe der Unrechtleidenden bleiben wird. . . . Werfen wir einen Blick auf die gepriesenen Fortschritte; worin bestehen sie, wodurch beglücken sie? . . . Nehmen wir an, der vollkommenste Staat sei realisiert und die Erdbevölkerung hätte ihre politische Aufgabe in vollendeter Weise gelöst: was hat man dann an diesem staatlichen Gebilde? Ein Schneckengehäuse ohne Schnecke, eine leere Form! . . . Mit den vermehrten Mitteln vermehrt sich weiter nichts als die Wünsche und Bedürfnisse und infolge davon die Unzufriedenheit. . . . Aber der All-Einige kennt keine Wahl, er muß vorwärts: nicht jedoch das goldene, sondern das eiserne Zeitalter liegt vor ihm. Doch halt!

Eine Gefahr droht der Entwicklung dieses göttlichen Illusionsstadiums: Wie, wenn der Weltwille die in Berlin bei Karl Duncker gedruckte „Philosophie des Unbewußten" zu Gesicht bekäme und die der Zeit voraneilenden Erörterungen v. Hartmanns, die wir hier nur auszugsweise wiedergeben konnten, in Erwägung zöge, wird er nicht, durch v. Hartmann gewarnt, vom Kulturfortschritt ablassen und die Weltentwicklung stillestehen lassen? Diese Furcht hat auch an v. Hartmanns Brust geklopft; aber die „Vorsehung", so tröstet er sich und uns, sorgt schon dafür, daß die Antizipationen des stillen Denkers den Gang der Geschichte nicht etwa dadurch verwirren, daß sie vorzeitig zu viele Anhänger gewinnen. So rast denn das Rad des Kulturfortschrittes unaufhaltsam dem Abgrund zu. Dann endlich am Ende des dritten Illusionsstadiums wird der allweise Unbewußte das letzte, das schrecklichste *erravi* hervorstoßen, der dumme Teufel wird die Torheit seines ganzen Strebens einsehen; wie ein gedanken- und charakterloser Bummler ist er lebenssatt, er sehnt sich nach absoluter Schmerzlosigkeit, nach dem Nichts, dem Nirvana. Eine so durch und durch elende Welt muß ja ihre Existenz verdammen, sobald sie sich versteht. Das ganze Wollen wird, sich am Ende in zwei gleichen Richtungen spaltend, sich selbst verschlingen, und mit diesem Selbstmord ist die Rückkehr in das Nichts (in die reine an sich seiende Potenz) vollzogen (S. 797). Herr v. Hartmann ist in der Lage, uns über die Möglichkeit dieses Vorganges einige Andeutungen zu geben (S. 764 ff).

Zuerst muß sich das Urwesen als Unbewußtes zum überwiegenden Teile in der Menschheit ansammeln (S. 765). Zweitens muß es als Bewußtsein in der Menschheit recht von dem Elend des Daseins durchdrungen und entschlossen sein, demselben ein Ende zu machen. Alsdann kommt drittens durch technische Mittel (etwa Telegraph) ein die ganze Welt umspannender Gesamtentschluß der Selbstvernichtung zu stande, und — die Tat ist vollbracht (S. 766). „Dies also die Lösung" — so führt Ludw. Weis[1] diesen Gedanken

[1] Antimaterialismus III 328.

weiter aus —, „ein allgemeiner Menschheitsstrike! Wenn die Weisheit überall hindrang, wenn die fernsten Völker in Telegraphenverbindung stehen, dann spielt der Telegraph nach allen Seiten: Morgen, mittags 12, allgemeine Arbeitseinstellung: wir wollen nicht mehr wollen, wir wollen zurückkehren zur Mutter ‚Unbewußtes', um ihr die Ruhe und den Frieden und uns das Aufhören von vergeblichem Glückerstreben zu bringen! Der Telegraph spielte, der Strike fand statt, und was blieb übrig? Kein Mensch, kein Hund, kein Strauch, kein Stein, nicht mal die Maus, die sonst davonläuft, wenn das Märchen aus." „Gewiß", so fügt der genannte Schriftsteller hinzu, „dieser Weltstrike ist noch toller als jenes Mittel von Münchhausen, der, vom Monde herabsteigend, seinen Zopf oben abschnitt, um ihn unten wieder als Kletterstrick zu gebrauchen." [1]

491. Fragen wir uns zum Abschluß unserer Darstellung noch einmal, welches denn die Bedeutung, der Zweck des ganzen Weltprozesses war, so ist, wie wir gesehen haben, die ganze Komitragik nur zu verstehen in der Voraussetzung, das Urwesen sei der Abgrund aller Unseligkeit, sei die Personifikation der Hölle. Unter dieser Voraussetzung, sagt v. Hartmann[2], müsse der Vernunftzweck sich von selbst darauf richten, diesen Zustand der Unseligkeit zu beseitigen und zu dem Zustand des Friedens und der unlustfreien Stille zu gelangen. Dann wird es begreiflich, daß das Absolute sich in die unsäglichen Leiden des Weltprozesses stürzt, wofern dieser Prozeß als das Mittel zur Beendigung jenes Zustandes der Unseligkeit gelten darf. Es ist dabei unerheblich, ob die transzendente Unseligkeit des All-Eins der Intensität nach größer oder kleiner ist als sein immanentes Leiden im Weltprozeß: denn da erstere ohne die Beendigung durch den Weltprozeß endlos wäre, letzteres aber endlich gedacht werden muß, so würde die endlose Unseligkeit auf jeden Fall schlimmer zu ertragen sein als eine noch so intensive endliche Qual. Das Elend des Daseins in der Welt wäre also gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am absoluten Urwesen zu betrachten, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustande befreit; oder auch als ein schmerzhaftes Zugpflaster, welches das alleine Wesen sich selbst appliziert, um seinen inneren Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen. Dies der

[1] Gust. Knauer macht hier die treffende Bemerkung: „Ja, das ‚Wunder', daß durch Nicht-mehr-leben-wollen einer Anzahl Narren, Menschen genannt, einst diese ganze Welt, diese Erdenwelt, diese Sternenwelt, dies All mit seinem unbegrenzten Raume in den Mutterschoß, in das Unbewußte, zurückgenommen werde, zurückfließen wird, — solche ‚Wunder' laßt ihr euch gefallen, solche ‚Wunder' bewundert ihr, solche Wundergeschichten preist ihr als höhere Weisheit durch alle Tonarten. Aller Wunderglaube des Christentums in seiner angeblichen Unannehmbarkeit ist nichts gegen die Unglaublichkeit der Wunder, an die die Philosophie des Unbewußten zu glauben uns nötigen will" (Das Fazit aus E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten [1873] 62).

[2] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins 866.

Grund für die Hervorbringung und Steigerung des Bewußtseins. Das Bewußtsein entsteht und vermehrt sich durch Individuation, Gehirnschwingungen, Egoismus, Unrechttun, Unrechtleiden, Erwerb, Eitelkeit, Ruhmsucht, geschlechtliche Liebe durch jene drei Stadien der Illusion hindurch. Das Bewußtsein ist nicht Endzweck (S. 753), sondern nur Mittel; es dient nur zur Emanzipation der Intelligenz vom Willen, nur dazu, daß sich im All-Einen die Idee vom Wollen losringe. Aber leider ist kein Erfolg in Aussicht. Ein so lokal umgrenztes Heilpflaster, wie diese Welt ist, genügt nicht zur Beseitigung eines unendlichen Wehes; jener schmerzhaft faulende Krankheitsstoff, wie er einem unendlichen Wesen eigen ist, kann durch keinen noch so juckenden Ausschlag beseitigt werden. Ist einmal das Schreckliche ins Nichts zurückgeschleudert, dann kann es nicht einmal die Hoffnung haben, daß sich das unselige Daseinsspiel nicht immer wieder und wieder erneuert; denn da es im Unbewußten weder eine Erfahrung noch eine Erinnerung gibt, so kann es sich nicht durch die an dem traurigen Weltprozeß gemachten Erfahrungen eine Lehre nehmen, um sich hinfort vor der Wiederholung seines früheren *faux pas* zu hüten[1]. Und so wird wohl nach Ablauf der jetzigen Weltentwicklung sofort eine andere beginnen, ebenso qualvoll und vergeblich wie die erste, und so geht es fort in alle Ewigkeit. Denn der Urwille ist und bleibt das rasende Tier, das die Glückseligkeit will und die Unseligkeit erlangt, stets auf das widervernünftigste zur eigenen Qual die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt und doch wegen seiner Unvernunft durch keine Erfahrung klug gemacht werden kann, von seinem unseligen Wollen abzulassen (S. 753). Der idealste Trost für den gequälten Menschen bestände also in der Überzeugung, eine Pustel am Absolutum zu sein für nichts und wieder nichts! Die Religion bestände darin, daß man, das Herz voll von verzweifeltem Ingrimm, sich rückhaltlos an den Weltprozeß hingebe, d. h. das Leben in allen Formen genieße, so gut es gelingen will. Darum rüstig vorwärts im Weltprozeß; nur in der vollen Hingabe ans Leben ist etwas zu leisten! Etwas zu leisten? Nein, nichts ist zu leisten als Verzweiflung und Untergang. So kann man in Wahrheit dem Hartmannschen „Unbewußten" auf die Stirne schreiben, was Dante über den Eingang der Hölle setzte:

Durch mich geht's ein zur Stadt der bittern Qualen,
Durch mich geht's ein zu Schmerzen ohne Ende,
Durch mich geht's ein zu dem verlornen Volke.
Eh' ich geschaffen, war noch nichts geschaffen
Als Ewiges, und ewig werd' ich dauern;
Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.

492. Da hätten wir den Monismus vor uns, welcher in dem Lichte der heutigen Kulturentwicklung einen Siegeslauf gefeiert hat wie kein

[1] E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten 797.

zweiter. Gewiß, auch in dieser Teufelsfratze kann man hie und da einige Züge der jämmerlich verzerrten Wahrheit wiedererkennen. Aber das Ganze betrachtend, wird der Leser, welcher uns bis hierher gefolgt ist, nicht ohne Schmerz von diesen Verirrungen des menschlichen Verstandes Notiz genommen haben. Es kann uns nicht in den Sinn kommen, uns auf eine Entwirrung dieses Knäuels von Wahnsinn und Widersprüchen einzulassen. Eine solche Doktrin darlegen, heißt so viel wie sie widerlegen. Wir wollen uns nur einen Fingerzeig auf jene Punkte gestatten, auf welche es besonders ankommt.

Die Irrtümer des Philosophen des Unbewußten gruppieren sich um das Wesen, welches der Urgrund des Seins ist, um die wirkliche Welt, und um die Identität von Urwesen und Welt.

Was zuerst das Urwesen anbelangt, so präsentiert sich dasselbe auf den ersten Blick als ein Zaubermeister, wie noch keiner dagewesen, als ein Wesen, welches, ohne selbst aktuell zu sein, wirkt, indem es sich am Schopf nimmt und zum Sprunge bringt und sich selbst ins Dasein hinauswürgt, bevor Dasein da ist, kurz als ein Urunwesen, welches eben darum auch nur Unwesen treiben kann. Das Urwesen darf nun einmal, wie wir bereits früher erinnerten, nicht als ein potentielles Wesen aufgefaßt werden. Das Potentielle wird nur aus dem Wirklichen, die Erscheinung nur aus der Substanz begriffen. Der Urgrund alles Seins muß also volle Wirklichkeit, volles Sein besitzen. Aus dem Abgrunde der Potentialität, und wenn's auch nur halbe wäre, gibt es ohne existierende Aktualität kein Herauskommen. Aber das „leere Wollen"? Ist ein Unding, ist ein absolutes Nichts-wollen! Aber es hat ja eben das Ziel, „seiner selbst habhaft zu werden"? Was hat's denn? Herr v. Hartmann möge sich gesagt sein lassen, daß nur derjenige des Vorsprunges seines Antlitzes habhaft werden kann, welcher einen besitzt. Aber, man kann doch wohl „zu sich selbst kommen"? Jawohl, wenn man etwas ist. Aber es soll ja in dem ersten Stadium ein bloßes „Anlaufnehmen" stattfinden, „ohne noch zum Sprunge zu kommen"? Hilft alles nichts: nicht nur zum Sprunge gehören Beine, sondern auch zum Anlaufnehmen.

Das Absolutum soll die Welt in unbewußter Weise hervorgebracht haben. Unser pessimistischer Philosoph erkennt in dem All-Einen eine Art von Bewußtsein an, aber nur ein unbestimmtes, welches die „Unlust oder Unseligkeit des leeren unendlichen Wollens" zu seinem einzigen Inhalt habe[1]. Indessen, wie ist das denkbar? Wie können die später sich verwirklichenden Zwecke auf die ihnen vorausgehenden Mittel und deren zweckmäßige Zusammenstellung wirken, wenn sie nicht irgendwie in dem tätigen Prinzip antizipiert gewesen? Mit einer solchen vordenkenden Antizipationsfähigkeit ist aber auch das Bewußtsein gegeben. Ein Wesen, welches denkt, hat

[1] E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten 545 ff.

eben dadurch auch die Erkenntnis seines Daseins und seiner eigenen Natur; in dieser Erkenntnis besitzt es sich selbst; und das ist ja eben das Bewußtsein. Oder wollen wir ein wenig genauer zusehen, so zeigt uns die Selbstbeobachtung sofort, daß Bewußtsein weiter nichts ist als ein Erkennen der eigenen Tätigkeit, welches dieselbe begleitet. Weil der menschliche Verstand das Wesen und Sein zu erfassen vermag, erkennt er nicht bloß seine Tätigkeit, sondern in dieser seiner Tätigkeit auch deren Grund, d. h. sein eigenes Wesen. Der Geist erkennt sich aus seiner Erscheinung, weil er die Fähigkeit hat, den Grund dieser Erscheinung gleichsam herauszulesen. Das ist das Selbstbewußtsein. Auch bei den bloßen Sinneswahrnehmungen (also auch bei den Tieren) gibt es eine gewisse Wahrnehmung der Wahrnehmung; aber die Sinneswahrnehmung geht gleichsam in der Tätigkeit, womit sie das Äußere ergreift, auf; sie kann nicht ihre Tätigkeit zum ausgeprägten Gegenstand ihres Erkennens machen; sie fühlt ihre Tätigkeit nur, insofern sie dieselbe ausübt. Das ist eine Art von Bewußtsein, welche also auch bei den Tieren vorkommt[1]. Alle andern Naturwesen hingegen, welche ohne Gefühl sind, erkennen auf keine Weise, daß sie tätig sind. Selbstbewußtsein besagt also weiter nichts, als daß die erkennende Substanz sich selbst in ihrem Sein erkenne. Es drückt ohne Frage eine Vollkommenheit aus, wenngleich es in allen geschaffenen Wesen, wie jede andere Vollkommenheit, mit einer gewissen Unvollkommenheit behaftet ist.

Wie ist es möglich — muß man unwillkürlich fragen —, dem vollkommensten Wesen — auch wenn es zum All-Eins verzerrt ist — das Bewußtsein abzuerkennen? Gottes Wissen ist freilich wunderbar, „zu wunderbar, zu erhaben; nicht bin ich seiner mächtig", wie der Psalmist sagt (Ps 138, 6). Daß der Begriff „Bewußtsein", wenn er auf Gott übertragen wird, von jeder Unvollkommenheit losgeschält werden muß, das hätte v. Hartmann in jedem philosophischen Kompendium lesen können[2]. Wie kann man dem vollkommensten Wesen jene Vollkommenheit absprechen, welche man bezeichnet, wenn man von Bewußtsein, Selbstbewußtsein spricht, und welche darin besteht, daß ein Wesen von seinem eigenen Wesen und Wirken Kenntnis hat? Aber Macht geht vor Recht. Am Begriff „Bewußtsein" wird so lange herumgezerrt, bis derselbe eine Unvollkommenheit, ein Unglück, jenes fatale Stutzen bezeichnet, welches lediglich auf dem Boden der Sinnlichkeit entsteht. Und dann heißt es

[1] Ausführlicher hierüber Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 102 ff.

[2] Der hl. Thomas drückt die hierher gehörige Wahrheit mit den einfachen Worten aus: „Illud, quod est in Deo, est absque imperfectione, in creaturis cum aliquo defectu invenitur; propter hoc oportet, ut si aliquid in creaturis inventum Deo attribuatur, separemus totum, quod ad imperfectionem pertinet, ut solum maneat hoc, quod perfectionis est; quia secundum hoc tantum creatura Deum imitatur" (Quaest. disp. De verit. q. 2, a. 1 ad 4. Der zweite Artikel ist der Frage gewidmet: Utrum Deus cognoscat vel sciat seipsum).

natürlich: Das Bewußtsein ist kein Vorzug, sondern ein Mangel, eine Störung im Frieden, ein Riß in der Harmonie usw. (S. 537 ff).

Dann soll ferner das Urwesen diese Welt in vernunftwidriger Weise hervorgebracht haben. Aus der Schopenhauerschen Philosophie hat E. v. Hartmann[1] den Gedanken herübergenommen, daß, wenn überhaupt die göttliche Intelligenz bei der Entscheidung darüber, ob eine Welt geschaffen werden sollte oder nicht, mitbeteiligt gewesen wäre, alsdann im bejahenden Falle entweder eine unentschuldbare Grausamkeit oder der Wahnsinn einer Selbstzerfleischung vorliege. „Nur wenn die Existenz der Welt durch den Akt eines blinden, von keinem Lichtstrahl der vernünftigen Intelligenz erhellten Willens entschieden wurde, nur dann ist diese Existenz begreiflich, nur dann ist Gott nicht für dieselbe verantwortlich zu machen." Hier hat sich unser Philosoph die Vernunft des Urwesens gedacht wie die schwachsinnige, matte, kraftlose Vernunft eines echten Genußmenschen, in welchem die Vernunft höchstens das Zusehen hat, wie durch die zügellosen Regungen der Leidenschaften ein edles Wesen in den Kot getreten wird. Die unverdorbene Vernunft ist machtvoll: wo sie ist, da regiert sie. Auch ein vernünftiger Schöpfer vermochte im Lichte seiner Vernunft eine Welt hervorzubringen, welche, weil verschieden von dem unendlich vollkommenen Sein des Schöpfers, mit Schranken und Unvollkommenheiten behaftet sein kann. Er konnte der rationalen Kreatur eine Willensfreiheit, eine Art von Unabhängigkeit verleihen, infolge deren die moralische Unordnung, die Sünde, eine Möglichkeit wurde. „Durch göttliche Tat", sagt Aloys Schmid[2], „kann die Kreatur nicht überwiegend unselig sein und werden, wohl aber durch Selbsttat: ob sie es durch Selbsttat wirklich sei und werde, entzieht sich ... unserer sichern Beurteilung."

Schließlich ist das Urwesen von dem entsetzlich dummen Gedanken besessen, von der Vernichtung seine Erlösung zu erhoffen! Der Hyperpessimist Dr Julius Bahnsen hat es darüber in einer besondern Schrift[3] nach Gebühr zurechtgewiesen oder vielmehr ihm diesen einen Ausweg zur Erlösung auch noch verrammelt, indem er zeigt, daß das Ziel der Weltvernichtung ein unmögliches sei. Der Weltprozeß ist nicht ein irgendwie geradlinig fortlaufender, er ist ein Kreislauf! Also das Urwesen in einer Mühle gehend! „Und mag der Radius dieses Evolutionszyklus sich zeitlich noch so viel weiter ausdehnen, irgend einmal muß sich doch die Fülle der Kräfte und die Möglichkeit neuer permutierter Kombinationen erschöpfen und das in sich zurückgekehrte Spiel *a novo et ab ovo* von vorne wieder beginnen, wofür ja die Hindu Weltalter von recht stattlichem Umfange zur Verfügung stellen. ... Das Grab jeder Weltperiode, die sich in

[1] Philosophie des Unbewußten 560.
[2] Liter. Rundschau, 2. Jahrg. (1876), S. 485.
[3] Zur Philosophie der Geschichte, Berlin 1872, Duncker, 64 84.

sich selber ausgelebt hat, wird gerade so sicher die Brutstätte eines neuen Kalpa sein, wie jeder nicht einbalsamierte Kadaver das wimmelnde Heim des Verwesungsgewürms. Ja, wenn wir das Geheimnis kennten, das in absolut lebenvernichtender und Selbsterzeugung ausschließender Mumifikation den Leichnam eines *αἰών* in ewigem Tode festhielte! Aber wir verzweifeln eben daran, je an ein solches Ende aller Tage zu gelangen — der Wille duldet's nun einmal nicht, und dieser letzte Heilbalsam aller Schmerzen ist auch in der Apotheke des Weltprozesses nicht feil, trotz all ihrer vielgestalteten Sublimat- und Destillat-Geschirre."

Die Hartmannsche Lehre von dem durch Majoritätsbeschluß herbeizuführenden Weltende entzieht sich, soweit unser Vermögen reicht, einer wissenschaftlichen Beurteilung. Wir wissen nicht, was wir sagen sollen. Der Materialist J. C. Fischer[1] macht die Bemerkung, das Ding käme ihm vor wie ein Chor von hunderttausend Narren. Im gleichen Sinne erklärt Henne-Am Rhyn[2]: „Seit Schopenhauer macht sich der Pessimismus außerordentlich breit, und seit seinem ihn überschopenhauernden Schüler E. v. Hartmann noch breiter. Diese Verbreitung einer durchaus aller Kritik entbehrenden Richtung, welche so weit geht, der Menschheit in lallendem Wahnsinn den Massenselbstmord anzupreisen, darf im Reiche der Vernunft, der Wissenschaft nicht länger geduldet werden. Der blasierte Zerfall eines einzelnen mit der Welt darf nicht länger für die in die Welt sich freiwillig und bewußt Schickenden als maßgebend gelten." R. Haym[3] nennt die durch Majoritätsbeschluß herbeizuführende Weltvernichtung „eine fixe Idee metaphysischen Größenwahnsinns". Er meint, man solle den Pessimismus Miserabilismus nennen. Also der stattlichste Sohn der modernen Kultur: Miserabilismus!

Gar vieles wäre noch zu bemerken, wenn es unsere Aufgabe wäre, das von Hartmann geschilderte Urwesen nach allen Seiten hin zu besichtigen und auf seinen Wert zu prüfen. Namentlich bedürfte das Verhältnis oder vielmehr der Riß zwischen Wille und Idee einer eingehenden Untersuchung. Was immer in der Welt Übles geschieht, das muß der arme, gefoppte Tropf von Willen verschuldet haben; geschieht dagegen einmal etwas nach Wunsch, so wird's der holden Idee gutgeschrieben. Entstammt auch alles Leid und Ungemach der Natur des Willens selber, ist er es auch selber ganz aus eigenem Vermögen, der so arg sich mitspielt und aus einer Scheinlockung in die andere stürzt, so hätte er doch das Recht, der ihn ob seiner allerdings unverbesserlichen Torheit ausschmälenden Gouvernante „Idee" zu erwidern: Mag sein, daß es an mir liegt, daß ich

[1] Hartmanns Philosophie des Unbewußten. Ein Schmerzensschrei (1872) 137.
[2] Deutsche Warte IV (1873) 68.
[3] Preuß. Jahrb. XXXI (1873) 290.

so elend bin — aber ohne dich hätte ich von dem ganzen Unglück wenigstens nichts gemerkt. Es würde sich nicht viel dagegen einwenden lassen, wenn der Wille die ihm erst seinen Inhalt gebende Idee als seinen eigenen Störenfried indigniert von sich stieße[1]. Aber wir verzichten auf weiteres, da das Gesagte unserem Zwecke genügt.

493. Ein zweiter Komplex von Irrtümern, welche die Hartmannsche Philosophie zusammensetzen, bezieht sich auf die Welt. Schopenhauer hatte, wie bereits bemerkt, seine pessimistische Weltanschauung in erster Linie aus der Natur des in der Welt erscheinenden Willens deduziert, dessen Streben, einem unlöschbaren Durste vergleichbar, wie ohne Ziel, so ohne Maß des Leidens sei. Hartmann legt das Hauptgewicht auf unsere Erfahrung, welche er uns besonders in den Illusionsstadien vorführt. Sehen wir also einmal zu, ob die erfahrungsgemäße Welt wirklich so schwarz ist, wie sie uns der Unbewußte gemalt hat. Die Frage beruht ihrer Natur nach auf einer sehr umfassenden Induktion und ist darum eine Frage von größter Schwierigkeit. Richtig bemerkt J. H. Fichte[2]: „Ob in der uns übersehbaren Gesamtheit empfindender, genußfähiger Wesen die Summe der Unlust nach Quantität und Intensität dergestalt überwiegend sei der Summe der Lust gegenüber, um von dieser Instanz auch das Urteil der Weltverwerfung auszusprechen: so ist dies aufs eigentlichste eine nicht zu beantwortende und darum überflüssige Frage.“ Was die Untersuchung noch um ein bedeutendes erschwert, ist der Umstand, daß der Mensch nur zu geneigt ist, die Farbe seiner inneren Stimmung in die objektive Welt hineinzutragen. Wie einer ist, so ist seine Welt. Aus der Menge und der Überspanntheit verzweifelter Schwarzseher in unsern Tagen dürfen wir einen Rückschluß machen auf die Größe der moralischen Verirrung, in welche die heutige Menschheit verstrickt ist.

Gegen die konkreten Wertbeurteilungen unserer Pessimisten bezüglich einzelner Zustände und Verhältnisse läßt sich indessen sehr viel erinnern und ist bereits von den verschiedenartigsten Seiten her Protest erhoben worden. So hat u. a. Jürgen Bona Meyer[3] darauf aufmerksam gemacht, wie in der Hartmannschen Philosophie gar viele Gefühle, wie z. B. Mitleid, Nächstenliebe, Gattenliebe, Kindesliebe usw., gefälscht werden, um an ihnen überwiegende Unlust herauszurechnen. Wohl könnten Jugend, Gesundheit, Freiheit, auskömmliche Existenz nur vergleichsweise als positive Lust empfunden werden, aber dennoch als dauernde Quelle von Befriedigung objektiv ein Glück sein und als solches fort und fort auch durch Vergleich über den Nullpunkt hinaus zur bewußten Empfindung

[1] So Bahnsen (a. a. O. 14), welcher anstatt jener „Zweiheit von Wille und Vorstellung“ nur „einen in ewiger Selbstentzweiung zu endloser Qual an sich selber zerrenden Willen“ anerkennt.

[2] Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung, Leipzig 1873, 50.

[3] In der Schrift „Weltelend und Weltschmerz“ (1872).

gelangen. Dann aber werde jede Seele von der Freude viel intensiver ergriffen als von dem Schmerz: also bringe uns die kürzere Freude an Empfindungswert mehr, als uns der längere Schmerz nehme. Ebenso läßt sich Ludwig Weis darauf ein, zu zeigen, wie die einzelnen empirischen Gründe, mit welchen v. Hartmann ein Überwiegen der Unlust beweisen wollte, nicht Stich halten. Die Zufriedenheit repräsentiere keineswegs einen Nullpunkt, sondern einen Höhepunkt der Empfindung; die freiwillige, naturgemäße Arbeit bringe Freude und Glück im Bewußtsein des Vorankommens. Auch G. P. Weygoldt[1] versucht es, den Pessimismus vom profan-wissenschaftlichen Standpunkte aus zu verurteilen. Er erinnert besonders daran, daß Lust und Unlust, diese Ausdrücke, mit denen v. Hartmann hauptsächlich operiert, keineswegs den bleibenden Normalzustand des Gefühlslebens darstellen, sondern nur vereinzelte Abänderungen desselben, ähnlich wie Hebungen und Senkungen der Wogen im Gegensatz zur normalen, ebenen Fläche; der Zustand des weniger bewußten Befriedigtseins fülle einen großen und bei arbeitsamen Menschen vielleicht den größten Teil des Lebens aus.

Jul. Duboc hat den Berliner Denker daran erinnert, wie oft die „Vorfreude", welche eintritt, sobald einem lebhaften Begehren die Befriedigung verheißen ist, die Unlust verkürzt und den Menschen bereits im voraus die Befriedigung seines Begehrens verkosten läßt; wie groß ferner das Wohlbehagen der Daseinsfreude sei, welche sogar bei Leidenden und Kranken angetroffen werde. „Hartmanns Argumentation verirrt sich", wie dieser Schriftsteller bemerkt, „auf das Gebiet des Individuellen, wo gar keine Beweiskraft liegt; anderseits stellt sie ihren Beweis aus flüchtig aufgefaßten und entstellten Allgemeinheiten her. Das Ganze ist ein Schattenspiel für große Kinder."

Der Hegelianer Joh. Volkelt[2] hat dem Pessimismus gegenüber geltend gemacht, daß der Schmerz selbst überall da, wo er eine antreibende, stachelnde Macht besitze, freudigen Kampfesmut und beseligende Siegeszuversicht enthalte. Das ist wohl etwas stark aufgetragen. Aber jedenfalls kommt bei v. Hartmann die jeder naturgemäßen Arbeit entquellende Befriedigung nicht genug in Anschlag. Ebensowenig wollen wir ein erhebliches Gewicht darauf legen, daß (wie M. Carrière betont) die Nervenermüdung nicht bloß im Sinne Hartmanns die Lust, sondern auch durch Abstumpfung des Schmerzes die Unlust vermindere, oder darauf, daß die Nervenermüdung (wie R. Haym[3] geltend macht) gar nicht zur Vermehrung der Unlust führe, und daß nachlassende Nervenspannung die Lust noch immer als „ausklingende Lust" empfinden lasse, während sie die Fühlbarkeit des Schmerzes vermindere. Aber doch ist es wahr, daß der gegen die

[1] Kritik des philosophischen Pessimismus, Leiden 1875.
[2] Das Unbewußte und der Pessimismus (1873) 275 ff.
[3] In den Preuß. Jahrb. XXXI (1873) 264 ff.

Unlust geführte sittliche Kampf selbst ein Gefühl der Freude erzeugt, um nichts zu sagen von der Lust des Wagens und Suchens, welches oft trotz des Druckes ermüdender Anstrengung empfunden wird.

Läßt sich durch diese und ähnliche Erwägungen auch vielleicht nicht der Nachweis bringen, daß die Lust gegenüber der Unlust im allgemeinen im Übergewicht sei, so wird doch zum mindesten dargetan, daß die pessimistischen Nachweise allen Grundes entbehren. „Kein irdisches Auge", sagt Aloys Schmid[1], „vermag das Ganze der Menschheit aller Zeiten und Räume zu überschauen, um bei der Verschiedenheit und der Verschlungenheit und dem Wechsel menschlichen Glückes und Unglückes eine genaue, ja nur einigermaßen entsprechende Bilanz herzustellen zwischen Gesamtlust und Gesamtunlust, und so auf Grund der Beobachtung und eines sichern Kalkuls, wie es die induktiv wissenschaftliche Methode verlangt, ein exaktes Wissen über deren Verhältnis zu erzielen. Noch weit weniger ist die Lust und Unlust des gesamten Tierreichs gegeneinander abzuschätzen und abzuwägen." Vom Boden der Empirie aus läßt sich der Pessimismus nicht beweisen; aber ebensowenig dürfte er durch empirische Gründe zu widerlegen sein.

Dem Pessimismus gegenüber drängt sich eine andere Frage auf: Ist denn wirklich der eudämonologische Standpunkt der höchst maßgebende in der Beurteilung von Wert oder Unwert des Lebens in der Welt? Mit andern Worten: Ist der Hauptzweck der Welt darin gelegen, bei den Menschen ein Gefühl der Lust hervorzurufen? Gott hat die Welt geschaffen, weil er sich nach außen hin offenbaren wollte. Der allererste Schöpfungszweck, welcher immer und überall erreicht werden muß, ist das Offenbarwerden der göttlichen Vollkommenheiten in einem bestimmten Grade. Die mit Bewußtsein begabte Kreatur ist überdies dazu bestimmt, in der Erfüllung jenes primären Zweckes ihre Befriedigung zu finden. Daher die Stimme der Natur, jener innere Drang, welcher den Menschen unablässig treibt, sein Glück zu suchen. Das Glück ist ein sekundäres Moment, welches naturgemäß mit der Erreichung der Bestimmung verbunden ist. Dies ist etwas, was gegnerischerseits gänzlich außer acht gelassen wird; um den Grad der Befriedigung abzumessen, begnügt man sich, Lust- und Unlustempfindungen gegeneinander abzuschätzen. Ganz richtig hebt J. H. Fichte[2] hervor, daß ein objektiv allgemeiner Maßstab für Güte und Nichtgüte des Lebens nur der ethisch-metaphysische sei; daß harmonische Tätigkeit, Tugend und Religiosität das sei, was immer und überall befriedige und die Quelle dauernder Zufriedenheit und Glückseligkeit für jeden Menschen sei[3]; daß in Wahrheit nicht das endliche Dasein als solches ein Nichtsein-sollendes, ein Beklagens- und Verdammenswertes sei, sondern

[1] Liter. Rundschau (1876) 390. [2] Die theistische Weltansicht 194 ff 257.
[3] Ebd. 264 ff.

dessen verkehrte und abnorme Entwicklung durch kreatürliche Selbsttat. Wohl ist der unmittelbare sinnliche Zustand des Menschen ein unvollkommener Zustand, welcher im Kampfe überwunden werden soll; aber er kann überwunden werden, und wenn er überwunden wird, dann wird dem Menschen das, was ihm eine Quelle des Unsegens hätte werden können, zur Quelle der Beseligung[1].

In ähnlichem Sinne spricht sich Edm. Pfleiderer[2] aus. Er meint, sowohl der optimistischen Weltvergötterung als auch der pessimistischen Weltverteufelung gegenüber müsse man den Menschen nehmen als Menschen, d. h. nicht bloß als Sinnenwesen, sondern als Pflichtwesen; für den reinen Sinnenmenschen habe der Pessimismus Geltung, nicht für den vom Ethos und der Religion durchleuchteten und beherrschten Idealmenschen.

E. v. Hartmann macht natürlich auch den Versuch, zu zeigen, daß ein gewissenhaftes christliches Leben nur Unglück und Unzufriedenheit in seinem Schoß berge. Aber hier urteilt er wie ein Wilder des Urwaldes, der in eine Stadt gerät. Wo er von dem unseligen Unfrieden, welchen die böse Lust in ihrem Gefolge hat, redet, sind seine Worte ergreifend; wir sind nicht abgeneigt, ihm Glauben zu schenken. Redet er aber vom Unglück der christlichen Tugend und Selbstentsagung, dann möchten wir jeden einladen, selbst zuerst einmal den Versuch zu wagen. Will er das nicht, dann muß er uns zum mindesten gestatten, daß wir ihn zum Schweigen einladen und denen glauben, welche von diesen Dingen aus Erfahrung reden. Diese erklären mit größter Einstimmigkeit, daß auch mit den schwersten Pflichten des christlichen Lebens Trost und Zufriedenheit verbunden ist. „Unser pessimistischer Philosoph", sagt Aloys Schmid[3], „setzt den Wert eines guten Gewissens und der religiösen Erhebung viel zu tief an. Sie sind Sterne, die nicht bloß vorübergehend in die Nacht des Erdenleidens hineinleuchten, sondern bleibend, ja bleibender als alle andern. Die sinnlichen Freuden verschwinden mit dem Tage, mit der Stunde, die sie gebracht hat. Selbst die idealen Mächte der Kunst und Wissenschaft verlieren ihre beglückende Kraft, wenn wir an leiblicher und geistiger Gebrochenheit daniederliegen: die Macht des guten Gewissens und der religiösen Erhebung spenden aber auch da noch ihren Trost, wo aller übrige Trost dahin ist."

Von dem ganzen Pessimismus bleibt also nur eines als Wahrheit übrig, daß — um mit R. Haym (allerdings in ganz anderem Sinne) zu sprechen — „die Eitelkeit aller *mutabilia bona* die Menschen auf ein *immutabile bonum* hinweist". „Der Pessimismus", sagt Hettinger, „ist ein schauerlicher Protest gegen den Epikureismus

[1] Die theistische Weltansicht 210 219 ff.
[2] Deutsche Zeit- und Streitfragen (1875), 54. Heft, S. 50.
[3] Literar. Rundschau, 2. Jahrg. (1876), S. 389.

unserer Genußmenschen, ein Beweis für das Elend jener, die ‚ohne Gott sind in dieser Welt' (Eph 2, 12) und darum ‚ohne Hoffnung' (1 Thess 4, 13), ein Zeugnis für den Ernst der christlichen Weltanschauung, wenngleich er von seinen Prinzipien aus weder raten noch helfen kann." Und weiterhin: „Was an Wahrheit in der Philosophie des Unbewußten sich findet, ist entstellt, überspannt, zu grauenhafter Blasphemie verzerrt. Es geht ein Geruch des Todes durch dieses Buch, wo die toll gewordene Vernunft Wahnwitz redet, das in den Dienst unerhörter Sophistik gestellte Denken sein eigener Totengräber wird und nach dem Untergange aller Hoffnungen die Verzweiflung, Gott und allem Dasein fluchend, die Fackel auslöscht." [1] Auch die christlichen Denker hatten ein offenes Auge für das Böse und das Unglück in der Welt. Von der Hochwarte der christlichen Offenbarung herab erschauen sie es sogar besser und tiefer als die, welche da drunten mit dem Strome der Welt schwimmen. Mit erschütternden Klagen ergehen sie sich über das Weltelend. Aber niemals vergessen sie, daß die Welt das Werk der göttlichen Macht und Liebe ist, welche das Böse nur darum zugelassen hat, weil sie es in unendlicher Weisheit versteht, aus Bösem Gutes zu erwirken. „Wenn die Heiligen alles eitel nennen, so meinen sie bloß den Staub, den Menschenwahn und Menschenschwachheit auf die Werke Gottes gestreut. Aber Himmel und Erde und des Menschen eigenes Wesen und die ganze Welt erkennen sie mitten in ihrer Klage als gut und in ihrer Güte unverwüstlich. Sogar in jeder bösen Tat finden sie noch immer etwas, was nicht ganz der Sünde gehört. Sie glauben an einen Lenker und Schöpfer der Welt. Sie sind dessen gewiß, daß seiner Weisheit und Allmacht gegenüber das Böse nie zur vollen Herrschaft gelangen wird. Sie verlieren nicht einmal den Glauben an die Menschen. Denn seiner Kraft trauen sie es immerdar zu, daß er auch aus dem Verworfensten wieder ein Kind seiner Liebe machen kann." [2]

494. Was schließlich den Punkt anbelangt, welcher im Gange der Erörterung den Knoten bildet, den Monismus oder die All-Einheit nämlich, so müssen wir mit einem Worte an die allseitige Hinfälligkeit der Beweisführung erinnern, mit welcher der Philosoph des Unbewußten die absolute Identität alles Seins zu stützen sucht. Wir können uns kurz fassen, denn der v. Hartmannsche Gedanke ist nichts weniger als neu, wenngleich die Form einen etwas frischen Anstrich besitzt.

Wie viele vor ihm getan, unterscheidet v. Hartmann Erscheinung und Sein. Das Bewußtsein soll mit dem Sein nichts zu schaffen haben, sondern nur der oberflächlichen, wesenlosen Erscheinung angehören. Das Sein hingegen gehört voll und ganz dem Unbewußten.

[1] Fr. Hettinger, Apologie I[6] 309 ff.
[2] P. A. M. Weiß O. Pr., Humanität und Humanismus, Freiburg i. Br. 1879, 570.

Man sieht, die Sache ist gar nicht übel zurechtgelegt. Das stärkste Argument pflegen die Gegner der All-Eins-Lehre aus dem menschlichen Selbstbewußtsein herzuholen, wonach es feststände, daß zunächst einmal in den verschiedenen Menschen viele, verschiedene Wesen (Tätige) vorhanden wären, und so hätte ja schon der monistische Goliath den Stein der Vernichtung in der Stirne sitzen. Daß es viele Bewußtseine gibt, ist gar zu klar. „Bei den Bewußtseinen", sagt unser Philosoph[1], „haben wir die Frage, ob wir denn auch wirklich mehrere Dinge und nicht eins vor uns haben, der inneren Erfahrung gemäß beantwortet (das Wort „Dinge" müssen wir als einen *lapsus calami* ansehen, denn sonst hätte sich ja der Philosoph selbst den Stuhl, auf dem er sitzt, weggezogen), welche uns lehrt, daß das Bewußtsein von Peter und Paul, von Hirn- und Unterleibsganglien nicht eines, sondern mehrere, verschiedene sind." Ganz richtig; nur hätte der Herr sein Hirn und seine Unterleibsganglien aus der Sache herauslassen sollen. Denn er darf sich überzeugt halten, daß in seinem Hirn und Unterleibe kein anderes Bewußtsein haust als sein eigenes einheitliches. Dürfte man nun die Behauptung wagen, daß alle Bewußtseine mit Stumpf und Stiel außerhalb des eigentlichen Seins sich befänden, etwa wie die Puppen einer Drehorgel außerhalb des Orgelwerkes tanzen, so wäre Raum da für das All-Eins. Und so macht's denn unser genialer Orgelmann. Das Unbewußte, an welchem er orgelt, liegt als einzig wahres Sein tief unten, unter allen Bewußtseinen. Selbstverständlich vermag die innere Erfahrung irgend eines Bewußtseins gar nichts über das Unbewußte auszusagen. „Niemand kennt das unbewußte Subjekt seines eigenen Bewußtseins direkt; jeder kennt es nur als die an sich unbekannte psychische Ursache seines Bewußtseins; welchen Grund könnte er zu der Behauptung haben, daß diese unbekannte Ursache seines Bewußtseins eine andere als die seines Nächsten sei, welcher deren An-sich ebensowenig kennt?

„Mit einem Worte, die unmittelbare innere und äußere Erfahrung gibt uns gar keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung dieser wichtigen Alternative, die mithin vorläufig völlig offene Frage ist." Platz für das All-Eins ist geschaffen; vernehmen wir, wie es eingeführt wird: „In einem solchen Falle tritt zunächst der Grundsatz in Kraft, daß die Prinzipien nicht ohne Notwendigkeit vervielfältigt werden dürfen, und daß man sich bei mangelnder unmittelbarer Erfahrung stets an die einfachsten Annahmen zu halten habe." Vernähme der Stagirite, wie man das zuerst von ihm aufgestellte Prinzip (ohne Grund dürfe man die Dinge nicht vervielfältigen) zu Gunsten des Monismus zu verwerten wagt, gewiß, der Alte würde sich im Grabe herumdrehen oder zum wenigsten einen Gestus gewaltiger Entrüstung machen. Wir erblicken da wieder die bekannten „Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft", das *simplex sigillum veri*,

[1] Philosophie des Unbewußten 516.

worüber wir uns oben (n. 462) genug verbreitet haben. Vernehmen wir weiter: „Hiernach würde ohne Zweifel die Einheit des Unbewußten so lange supponiert werden müssen, als nicht der Gegner dieser einfachsten Annahme sich der ihm obliegenden Beweislast zu seinen Gunsten erledigt hat. Hierfür ist uns aber noch kein Versuch bekannt geworden." Sagte uns Herr v. Hartmann mit diesem letzten Satze die Wahrheit, so würden wir ihm raten, das Schriftstellerhandwerk daranzugeben. Denn die Versuche, den Monismus zu widerlegen, sind in der Geschichte der Philosophie so alt wie der Monismus selber. Der Satz sollte wohl nur eine Phrase sein. Als gegenüberstehend will er nur den Satz Herbarts kennen: „Wieviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein", und tut denselben ab mit der Bemerkung, „hierdurch werde nur die Vielseitigkeit, nicht aber die Vielheit des Seins bewiesen, da bekanntlich ein und dasselbe Seiende nach verschiedenen Seiten meistens ganz verschieden erscheine". Also weil ein und dieselbe Gegend je nach verschiedenem Standpunkte verschiedene Seiten darbietet, darum sind auch die verschiedenen Menschen nur viele Seiten eines Seins! Wir haben da ein Beispiel, mit wie grandioser Leichtfertigkeit die gottentfremdete Wissenschaft unserer Tage die wichtigsten Wahrheiten abtut. Den Sinn für Wahrheit und Tugend haben sie verbubt. . . . Doch — bewahren wir die wissenschaftliche Ruhe! Also nicht Vielheit des Seins, sondern nur Vielseitigkeit des einen Seins. „Daß die Annahme der unmittelbaren Einheit wirklich viel einfacher ist, braucht wohl kaum noch besonders begründet zu werden, da hier nur die Beziehungen des Tätigen zu seinen Tätigkeiten und die Wechselwirkung der Tätigkeiten ein und desselben Tätigen zur Sprache kommt, während bei der entgegengesetzten Annahme die Beziehungen verschiedener Tätigen zu ihren Tätigkeiten und außerdem die der Tätigen und ihrer Tätigkeiten untereinander in Frage stehen, welche letzteren entweder als ganz unerklärlich anerkannt oder durch die weiter uns völlig unzugänglichen und undiskutierbaren Beziehungen dieser vielen Tätigen zu dem über ihnen stehenden und sie umfassenden Absoluten erklärt werden müssen." Das ist alles; das v. Hartmannsche Beweisverfahren ist erschöpft; was sollen wir sagen?

Zuerst haben wir auf die Verschiebung des Fragepunktes zu verweisen. Es handelt sich nicht darum, festzustellen, was das Einfachere sei, sondern was wahr und wirklich ist.

Ferner kommt der Berliner Recke zu dem Resultat, wenn er seine Blasphemien schreibe und der gute Mond still durch die Abendwolken gehe und die Sozialisten in den Taschen ihre Fäuste ballten und ein neuer Komet am Himmel erscheine: so seien das etwa nicht Tätigkeiten verschiedener Tätigen, sondern verschiedene Tätigkeiten desselben Tätigen. Atheisten und Pietisten, Irrsinnige und Philosophen, Spitzbuben und Biedermänner sind nicht viele Tätige, sondern viele Tätigkeiten eines Tätigen, Vielseitigkeiten eines ein-

zigen Wesens! Man braucht diesen Gedanken nur einmal ernstlich beim Schopfe zu nehmen, und man sieht, daß es eigentlich überflüssig ist, dem Monisten, der so ein Resultat produziert, bei seinen einzelnen Manipulationen genau auf die Finger zu sehen. Operiert ein Mathematiker mit seiner Wissenschaft in der Weise, daß das Resultat seiner vor Wissenschaftlichkeit blendenden Expositionen den Umsturz des Einmaleins bedeutet, und mutet er uns im Ernste zu, das Ergebnis als wahr hinzunehmen, so werden wir ihn ersuchen, sein Rechnungsexempel zu revidieren; und wenn er sich dessen weigert, so weiß ein jeder, mit wem er es zu tun hat. Und wenn ein Philosoph uns vordemonstriert, jene unmittelbare Einsicht, jenes evidente Urteil, womit jeder des Verstandes mächtige Mensch das Handeln, Denken, Wollen verschiedener Menschen diesen als verschiedenen Tätigen zuschreibt, sei Täuschung, die verschiedenen Menschen bildeten nur viele Seiten eines Wesens, etwa wie die vordere und hintere und rechte und linke Seite eines Menschen, bildeten nur verschiedene, unzurechnungsfähige Erscheinungen des einen Allwesens, welches alleinig handle, denke, wolle, so werden wir ihn ebenfalls ersuchen, er möge seine Denkoperationen einer Revision oder besser einer Korrektur unterziehen.

Daß im monistischen Gedanken ein Stück Wahrheit verwendet ist, wurde bereits wiederholt hervorgehoben. Die Wahrheit besteht darin, daß allerdings die geschaffenen Dinge von Gott, dem Urgrund aller Dinge, in einer bedeutenden Abhängigkeit sich befinden. Diese Abhängigkeit ist groß, ist in gewissem Sinne größer als die Abhängigkeit einer Tätigkeit, überhaupt eines Akzidens von der tätigen Substanz. Aber es ist doch eine Abhängigkeit ganz anderer Art. Das Akzidens besitzt kein von der Substanz unabhängiges Sein *(accidentis Esse est Inesse)*, es ist dadurch, daß es der Substanz inhäriert. Die geschaffenen Dinge hingegen besitzen eigenes Wirken (weshalb überall — bei Gelehrten und Ungelehrten — die Menschen als eigentliche „Täter" gewisser guten oder bösen Handlungen betrachtet werden) und darum eigenes Sein; Gott hat ihnen dasselbe gegeben und erhält es ihnen. Das Akzidens ist nicht in sich selber, sondern in der Substanz; die geschaffenen Wesen hingegen sind in sich selber; aber sie sind von Gott. Nach E. v. Hartmann sollen wir glauben, alle Dinge, Tiere und Menschen seien ebenso im Urgrunde alles Seins wie Tätigkeiten im Tätigen, überhaupt wie Akzidentien in der Substanz. Dies ist der Irrtum. Geradezu eine Lächerlichkeit ist es, wenn der Philosoph des Unbewußten behauptet, wir erhielten eine einfachere Anschauung der Dinge, wenn wir behaupteten, der Dieb und der Polizist, der Schlag des Mörders und die Verteidigung seines Opfers seien nichts als Tätigkeiten ein und desselben Tätigen. Zu den Problemen, wie sie durch die Beachtung des tatsächlich vorliegenden Materials aufgestellt werden, käme noch ein neues, absolut unlösbares: wie es nämlich möglich sei, daß das „Unbewußte" in so toller Weise

sich selber an der Nase zupfte. Und wer kann glauben, daß er in vielen Menschen nichts als viele Tätigkeiten eines Dinges erblickte? Wenn ich der erfahrungsmäßigen Einsicht, welche mir mit zwingender Evidenz sagt, daß mein Ich ein verschiedenes Tätiges sei von dem Ich meines Freundes und dem meines Feindes, nicht trauen soll, wie darf ich dann noch der Einsicht trauen, welche mir sagt, daß zweimal zwei vier und nicht fünf sind?

495. Genug der kritischen Bemerkungen. Ein Bedenken erhebt sich noch, welches wir nicht übersehen dürfen. Die rasche Verbreitung der Philosophie des Pessimismus in unserer Zeit ist geradezu beispiellos. Sollte bei der hohen Kulturstufe und Wissenschaftlichkeit der Gegenwart darin nicht eine Instanz liegen, welche zu Gunsten dieser Philosophie als schweres Gewicht in die Wagschale fiele? Oder müssen wir die pessimistische Anschauung auch auf den Wert unserer Kultur und Wissenschaft ausdehnen? Wahrlich eine überraschende Erscheinung! Mitten in unserer fortgeschrittenen Zeit, mitten im Lichte der deutschen Wissenschaft wird der unheimliche Schatten einer unterirdischen Welt aufgegriffen und mit göttlicher Ehre umkleidet! Die wahre Bemerkung v. Hartmanns, daß das „Nachdenken über die Gründe, durch welche große Männer zu falschen Hypothesen verleitet sind, fruchtbarer ist als bloße Kritik", kann uns zur Ergründung dieses Phänomens nur ermutigen; wir werden neue Gesichtspunkte gewinnen für die richtige Beurteilung dieser Philosophie.

Ein Franzose[1] meint, an der rapiden Verbreitung des Pessimismus sei der verzweiflungsvolle Zustand schuld, in welchen die aus der „Kritik der reinen Vernunft" hervorgegangene, sich selbst überstürzende Idealphilosophie hineingeraten. Er übersieht, daß der Pessimismus weit über jene Kreise hinaus, in welchen die deutsche Philosophie ihre Verheerungen angerichtet, sich die Geister erobert hat.

Hat der v. Hartmannsche Monismus vielleicht der „naturwissenschaftlichen Methode" seine großartigen Erfolge zu verdanken? Es ist freilich wahr, daß unser Denker in seiner Philosophie einen größeren Reichtum interessanter Naturtatsachen und zutreffender Beobachtungen verwertet hat als irgend ein anderer deutscher Philosoph. Da er das Unbewußte (und nicht, wie seine deutschen Vorgänger, den engen Kreis des Bewußtseins) zum Stoff wählte, um daraus sein System zurechtzuschneiden, so sah er sich in der glücklichen Lage, den jetzt Mode gewordenen naturwissenschaftlichen Dilettantismus zu interessieren. Viele gedankenarme oder denkfaule, aber „gebildete" Leser mögen durch den wissenschaftlichen Apparat so sehr verblüfft worden sein, daß sie sich das mehr als bärenartige Unbewußte geduldig aufbinden ließen. In Wirklichkeit hat v. Hartmann mit seiner „naturwissenschaftlichen Methode" nur bewiesen, daß in der ganzen großen Natur eine unbewußte Zweckerstrebung vor sich

[1] Th. Ribot in der Schrift „La philosophie de Schopenhauer", Paris 1874.

geht, und daß der Mensch sich bitter getäuscht sieht, wenn er in den Dingen dieser Erde seine Befriedigung sucht: zwei Wahrheiten, welche bekanntlich zu den Kapitalthesen der Philosophie der Vorzeit gehören. Woher also der großartige Kultus des Unbewußten?

Wir würden uns täuschen, wenn wir die entscheidendsten und tiefsten Gründe im Denken und nicht vielmehr im Leben suchen wollten. Was Fichte von sich selber sagte: „Alle meine Überzeugung kommt aus der Gesinnung und nicht aus dem Verstand", das gilt von allen, die darauf ausgehen, neue Philosophien zu „gründen". Nichts berechtigt, für v. Hartmann und seine Nachbeter eine Ausnahme von der Regel zu fordern. Wie wir gesehen haben, sind die beiden Grundzüge seiner Philosophie: pantheistische Selbstanbetung und pessimistische Selbstverdammung. Die Wurzeln solcher Auswüchse sind unschwer aufzudecken. Wenn über das Niveau der Gewöhnlichkeit hervorragende Denker in den Genüssen dieser Erde für ihre Begierde nach Glück Befriedigung suchen, weil sie nicht den Mut und die Demut haben, die mit der Erfassung der Wahrheit verbundenen Opfer und Entsagungen auf sich zu nehmen, so vereinigt sich alles, um die Stolzen in den Pantheismus hineinzutreiben. Von dem Gott des Christentums dürfen sie nichts wissen wollen, und doch suchen sie eine Antwort auf die Fragen der Vernunft und die Fragen des Gewissens. Platter Atheismus und gedankenloser Materialismus genügen nur da, wo kein spekulatives Bedürfnis vorhanden ist. Der Monismus hilft wirksamer. Kann man sich sagen, daß man ein Stück oder eine Erscheinung Gottes ist, dann verstummen die Vorwürfe wegen der Vergangenheit, und man besitzt einen Freibrief für die Zukunft; man hat einen Vorrat schillernder Ideen, um den Sumpf des wirklichen Lebens vor den eigenen und fremden Augen zu verdecken. Pantheisierender Monismus war daher stets die beliebte Philosophie „genialer" Lebemenschen. Die v. Hartmannsche Philosophie ist nun den Tendenzen des Monismus außerordentlich günstig.

Anstatt sich wie die andern deutschen Pantheisten am spindeldürren Bewußtsein die Zähne auszubeißen, greift er zum Unbewußten. Da hat er einen Schlupfwinkel, an und für sich schon geräumig und auch dunkel genug, um darin alles nach Belieben unterbringen zu können, dazu auch ganz geeignet, um in pantheistischer Weise zum All-Eins aufgebauscht zu werden, so daß das Bewußtsein zu einer bloßen Erscheinung herabsinkt. In dieser Weise kommt auf das bequemste die so lästige Verantwortlichkeit für das moralische Tun und Lassen in Wegfall. Willensfreiheit gibt es keine, „die Werkstatt des Wollens liegt im Unbewußten" (S. 227). Freiheit ist hin, alles ist hin. Denn „das ethische Moment des Menschen liegt alsdann ebenfalls in der tiefsten Nacht des Unbewußten; Sittlichkeit und Gerechtigkeit gehören nur der Welt der Erscheinung,

nicht dem Wesen derselben an" (S. 639 und S. 231). „Unrecht, Böses, Unsittlichkeit usw., dies alles ist ein notwendiges, um der Individuation willen unvermeidliches Übel." „Sittlichkeit und Gerechtigkeit sind und bleiben immer nur Ideen, die bloß in Bezug auf das Verhalten der Individuen zueinander eine Bedeutung haben, aber auf das innere Wesen der Individuen, d. h. auf das All-Einige, Unbewußte angewendet, bedeutungslos werden." „Wie die Unsittlichkeit ein unvermeidlicher Übelstand, so ist die Anforderung einer direkten göttlichen Gerechtigkeitspflege ein theologischer Unverstand" (S. 641). So, Herz, nun lass' dir wohl sein, was willst du noch mehr?

496. Da haben wir den ersten Grund für das Entstehen und Gedeihen des „Unbewußten". Dazu kommt noch ein zweiter. Leute, welche in angedeuteter Weise sich ihre Philosophie nach ihrem Leben zurechtgeschnitten haben und sich keinen irdischen Genuß aus moralischen Rücksichten versagen, müssen notwendig der bittersten Täuschung anheimfallen: in ihrem Geiste greift jene tiefe Melancholie Platz, welche sich in den ergreifenden, verzweiflungsvollen Klagen so mancher „starken" Geister Luft macht. „Kein unheilvolleres Geschenk für das Individuum als Genialität" — kann man da wohl mit unserem Philosophen sagen: „denn die Genies sind selbst bei scheinbarem äußerem Glücke doch stets diejenigen Menschen, welche das Elend des Daseins am tiefsten und unheilvollsten empfinden."

Heutzutage beschränkt sich diese Melancholie nicht mehr auf die Genies: sie ist bei den „tiefer" Gebildeten epidemisch geworden. Bei v. Hartmann sehen wir dieselbe im Zustand eines wahrhaft dämonischen Paroxysmus. Das von ihm geschilderte Schicksal seines „Gottes" wäre höchst tragisch, wenn es nicht so unheimlich höllisch wäre. Wir haben da nicht einen mit dem Schicksal ringenden Ajax, sondern das Bild eines zähnefletschenden Luzifer vor uns. Sollte hier vielleicht der Spruch Geltung haben: Wie einer ist, so ist sein Gott? Bekanntlich ist es ein Ausspruch, der aus christlichen Gedankenkreisen stammt, daß der Gottlose ein Miniaturbild Satans ist und hienieden schon die Hölle in der Brust trägt. Wir sträuben uns, dieses Wort auf unsern Philosophen anzuwenden — auch auf den gedruckten und mit Lob überschütteten, mit welchem wir es hier ausschließlich zu tun haben. Aber er selber ermutigt uns dazu, indem er (S. 750) sagt, er huldige einer Lebensanschauung, welche bei weniger starken Menschen „das vom Jammer zusammengekrampfte Herz vor Grauen erstarren, vor Verzweiflung brechen oder weichlich im Weltschmerz zerfließen macht"; hingegen „in der menschlich fühlenden Seele der stärker veranlagten Natur bewirke sie einen heiligen (!?) Unwillen, einen die Zähne zusammenbeißenden Manneszorn, einen ernsten, gelassenen Grimm über den wahnwitzigen Karneval der Existenz, einen Grimm, der in einen mephistophelisch angehauchten Galgenhumor umschlägt, welcher mit halb unterdrücktem Mitleid und

halb freigelassenem Spott sowohl auf die in der Illusion des Glücks Befangenen als auf die im Gefühlsjammer Zerflossenen mit gleich souveräner Ironie hinabblickt"; sie bewirke endlich, „daß das mit dem Verhängnis ringende Gemüt nach einem letzten befreienden Ausweg aus dieser Hölle späht". v. Hartmann wollte mit diesen Worten zunächst die Frucht seiner Philosophie schildern, aber wer Sturm ernten will, sät wenigstens Wind; wir dürfen daher jene Worte als ein Bild der Gesinnung nehmen, aus welcher diese Philosophie herausgewachsen ist. „Ein jeder sieht, was er im Herzen trägt."

497. Einen dritten Erklärungsgrund erblicken wir in der positiven Grundlage, welche sich aus der v. Hartmannschen Spekulation für das praktische Leben ergibt. Dieselbe ist derart, daß sie das Leben eines modernen Kulturmenschen voll und ganz bestätigt; und deren gibt es heute unendlich viele, denen eine solche Bestätigung erwünscht kommt. Wenn der Mensch eine unglückselige Äußerung „Gottes" ist, welcher sich nur quält, um sich zu quälen, dann sollte man freilich meinen, wäre es am besten, sich eine Kugel durch den Kopf zu jagen (oder, wenn man daran mehr Geschmack hat, nach dem bekannten Rate Schopenhauers „durch freiwilliges Verhungern sich selber zu verneinen"). Aber dem ist nicht so: v. Hartmann bringt es richtig heraus, daß es für gewöhnlich Pflicht ist, sich unbeschadet des Galgenhumors „an das Leben hinzugeben". Das bewußte Leben hat nämlich, wie wir gesehen haben, die Bestimmung, die Welt, diese „Hölle", zu ihrem Endziel zu führen; es dient dazu, um „Bewußtsein" gleich Pulvermassen im Menschengeschlecht zu einer solchen Menge anzusammeln, daß damit die ganze Welt, diese unendlich traurige Entwicklung „Gottes", in das Nichts zurückgeschleudert werden könne. Wie, wenn eine verzweifelte Schiffsmannschaft den Entschluß gefaßt, sich mit dem Schiff in die Luft zu sprengen, es nicht lobenswert wäre, wenn sich der einzelne mit einem Strick den Privatgaraus machte, sondern wie es alsdann die Pflicht aller ist, den gemeinsamen Untergang durch gemeinsame Arbeit vorzubereiten, so ist auch die „zukünftige Erlösung" der Welt nicht in der Enthaltung vom Leben, sondern in der Hingabe ans Leben zu finden (S. 727). Verzweiflung am Diesseits, Verzweiflung am Jenseits, aber dabei völlige Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozeß!

Hiermit ist der Instinkt (mit allem, was drum und dran hängt) wieder in seine Rechte eingesetzt und die Bejahung des Willens zum Leben als das vorläufig allein Richtige proklamiert, denn nur in der vollen Hingabe an das Leben und seine Schmerzen (!), nicht in feiger persönlicher Entsagung und Zurückziehung ist etwas für den Weltprozeß zu leisten (S. 763). Das will sagen: Trotz der inneren Zerrissenheit, trotz Ekel und Überdruß, trotz der bittersten Enttäuschung, die man zum hundersten Mal bereits am Becher der Weltfreude empfunden hat, soll man doch wieder zu demselben zurück-

kehren, gerade so wie die Mücke immer wieder zu der Flamme zurückkehrt, an der sie sich so oft und so schmerzhaft die Flügel verbrannt. Volle Aussöhnung mit dem Leben! Das Ziel, welches der Selbstmörder erstrebt, ist wohl das richtige, aber er irrt im Wege. Ordnungsgemäß ist es, als Lebemensch durch Mitmachen das Bewußtsein zu fördern. Da nun aber der Weltprozeß, d. h. das beständige Anhäufen von Bewußtsein als Sprengpulver für den großen Akt „der allgemeinen Welterlösung", wohl noch viele Jahre in Anspruch nehmen dürfte, darum hat der Selbstmord als seltenes Beispiel, welches, der Welt gleichsam ein *memento mori* zurufend, sie den Ausgang ihres Strebens vorahnen läßt, einen hohen Wert.

Aber im allgemeinen ist die v. Hartmannsche Philosophie eine Philosophie, nach der sich „leben" läßt. Ihr praktisches Fazit besteht darin, jene bekannte Geschäftsmaxime, über die elenden Zeiten zu klagen und im stillen mit dem Gelde in der Tasche zu klimpern, diese Maxime auf die großen Verhältnisse des Daseins und unser Gesamtverhalten zu übertragen. Nichts zu entbehren brauchen und sich recht gemächlich einrichten, um in diesem Jammertale den Weltprozeß zu fördern; jedes Vergnügen aus der Hand der Natur annehmen, aber mit der wegwerfenden Miene desjenigen, der das Ganze für einen elenden Bettel, das Leben für eine Prellerei erklärt, und bei allem dem sich noch auf die Versicherung v. Hartmanns hin als besonders weise und erhaben erscheinen: welcher Genußmensch wollte da nicht Pessimist sein? Und wenn in die Tonweise dieses Juchhepessimismus viele mit einstimmen, spricht man davon, daß die pessimistische Weltanschauung „in immer wachsendem Maße zum Gemeingut der gebildeten Schichten des deutschen Volkes geworden sei"[1].

Sollte es nun noch der Philosophie gelingen, das Urprinzip der ganzen Welt, gegen welches der von der Weltlust betörte Mensch in dämonisch-tragischer Verzweiflung seine machtlose Faust ballt, gleichsam als die personifizierte Unvernunft aufzufassen, so hätte sich der „die Zähne zusammenbeißende Grimm", der von Haß gegen Gott erfüllte „Galgenhumor" der jetzt herrschenden Geistesströmung in einer solchen Philosophie vollständig auskristallisiert. Das tut nun die Philosophie v. Hartmanns, indem sie jenes Urprinzip, das All-Eins, gemeiniglich Gott genannt, als das „Unbewußte" hinstellt. Dieses wäre der vierte Erklärungsgrund für die Existenz dieser Philosophie, es ist der antitheistische Zeitgeist, der Gotteshaß, welcher in diesem Augenblicke alle Elemente dieser Welt zum Sturme gegen Gott und sein Werk, die Kirche, aufwühlt. Gott soll unvernünftig („alogisch, sich später zum Antilogischen entwickelnd") sein, darum muß ihm das Bewußtsein abgesprochen werden. Der die spekulativen und praktischen Bedürfnisse der modernen Zeit befriedigende

[1] Duboc, Optimismus als Weltanschauung 108.

„Gott" ist fertig; er ist das radikalste Gegenteil vom Gott des Christentums.

An Gotteshaß und Gottesverachtung sucht der vielgefeierte Dichterphilosoph Friedrich Nietzsche E. v. Hartmann zu überbieten. Den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, meint er, soll man wie die ersten Zähne verlieren; dann wächst einem erst das rechte Gebiß. Es ist ihm in wirklich erschreckender Weise gewachsen. „Das größte neuere Ereignis", schreibt er, „daß Gott tot ist, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist, beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Auge, deren Argwohn in den Augen, stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgend eine Sonne untergegangen, irgend ein altes, tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsere alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, älter scheinen. . . . In der Tat, wir Philosophen und freien Geister fühlen uns bei der Nachricht, daß der alte Gott tot ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt: unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung, — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist; endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen; jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt."[1] Nietzsche ist hinausgesegelt, das Meer hat ihn verschlungen; sein trauriges Ende ist bekannt. Trotzdem fehlt es ihm nicht an Bewunderern, die ihm nachsegeln möchten. So sehen wir, wie die allerwichtigsten Wahrheiten preisgegeben und verhöhnt werden, trotz der glänzenden Erfolge der Spezialforschung und der rastlosen Anstrengung zahlreicher Forscher.

Drittes Kapitel.

Der Naturmonismus.

§ 1.

Die Naturmonas und deren Begründung.

498. Es liegt uns noch die Aufgabe ob, eine gemäßigtere Form des Monismus in Augenschein zu nehmen, welche, eben weil sie eine gemäßigtere ist, gegenüber der Wahrheit lange nicht einen so schroffen Charakter zur Schau trägt wie die bisher erörterten Formen. Wir meinen jene Lehre, welche auf die Identifizierung des Urgrundes aller Dinge mit der Welt verzichtet, wenigstens ein solches pantheistisches oder auch atheistisches Einerlei nicht eigens hervorhebt, sondern nur die Wesenseinheit des ganzen Kosmos festgehalten wissen will. Die

[1] Fr. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Leipzig 1887, 259 f.

in dieser Strömung stehenden Denker fragen nicht besonders, ob die Naturmonas Gott in sich berge oder nicht. Wenn manche derselben dem Pantheismus zuneigen, so gibt es auch wiederum andere, welche die Weltsubstanz als eine von Gott verschiedene und von Gott abhängige Wesenheit ausdrücklich anerkennen. Eine wesenseinheitliche Natursubstanz ist ihnen genug. Es fällt schwer, diesen Naturmonismus gegen den absoluten Monismus abzugrenzen; bei manchen Vertretern dieser Richtung schleicht fast unvermerkt der Pantheismus ein; derselbe bleibt aber stets im Hintergrund und bildet kein wesentliches Ingredienz des Systems.

Bietet die Natur der Dinge, wie sie tatsächlich beobachtet wird, Momente dar, welche uns nötigen oder auch nur berechtigen, die ganze Natur als ein Wesen, eine Substanz, einen Organismus aufzufassen, so daß die einzelnen Substanzen: Menschen, Tiere, Bäume, Steine, als Teile eines einheitlichen Dinges anzusehen wären?

499. Bereits beim alten Milesier Thales haben einige die Lehre von der Naturmonas auffinden wollen, insofern dieser lehrt, alles sei von Göttlichem angefüllt, wobei er wohl an die Verbreitung einer Weltseele durch das Weltganze gedacht haben müßte. Zeller[1] mag indessen recht behalten, wenn er schreibt: „Daß Thales die einzelnen Naturkräfte und die Seelen der einzelnen Wesen in die Vorstellung der Weltseele zusammengefaßt habe, läßt sich nicht annehmen; denn diese Vorstellung setzt voraus, daß die unendliche Vielheit der Erscheinungen in dem Begriffe der Welt zur Einheit verknüpft und die wirkende Kraft nicht bloß in den Einzelwesen, wo dies auch der einfacheren Vorstellungsweise näher liegt, sondern im Weltganzen überhaupt vom Stoff unterschieden und dem menschlichen Geiste analog gedacht wird. Über jene erste dürftige Philosophie scheinen beide Bestimmungen hinauszugehen."

Eher dürfte dem Geiste des dunkeln Heraklitus die Idee einer Naturmonas vorgeschwebt haben. Hier soll die ganze Welt von einem Gesetze des Gegensatzes beherrscht sein. Das kosmische Gefüge beruht auf entgegengesetzter Spannung, wie das des Bogens und der Leier; Einträchtiges und Zwieträchtiges muß sich verbinden, daß aus allem eins werde, wie alles aus einem sei. Es ist das Göttliche, welches die Gegensätze im Laufe seiner Wandlungen erzeugt und wieder aufhebt. Alles fügt sich der Gottheit zum Einklang des Ganzen, auch das Ungleiche eint sich ihr zur Einheit; auch das, was den Menschen als ein Übel erscheint, ist für sie ein Gutes; und aus allem stellt sich jene verborgene Harmonie der Welt her, welcher die Schönheit des Sichtbaren nicht zu vergleichen ist. Dies alles ist das göttliche Gesetz, dem alles untertan ist: die δίκη (Gerechtigkeit), deren Satzung nichts in der Welt überschreiten kann, die Notwendigkeit, von der alles beherrscht wird. Die gleiche Weltordnung als

[1] Geschichte der Philosophie der Griechen I[5] 176.

wirksame Kraft gedacht, heißt die weltregierende Weisheit[1]. Aber Heraklits Lehre ist dunkel wie ihr Autor, zumal wenn man bedenkt, daß dieser Philosoph sich gewöhnlich in poetischen Redeweisen ergeht.

500. Klar und deutlich tritt der Naturmonismus bei Plato hervor. Gestützt auf mancherlei Erwägungen, glaubt Plato von seiner Adlerhöhe herab im Weltganzen ein lebendiges, beseeltes Wesen zu erblicken. Da die Welt ihrer Idee nach äußerst vollkommen sein sollte — philosophierte er —, so mußte sie Vernunft äußern; das hätte sie aber nicht gekonnt ohne Seele. Ferner müsse das, was sich selber bewege, früher von Gott hervorgebracht werden als das, was von andern bewegt werde; somit müsse das Seelische früher sein als das Körperliche. Wie im Menschen, so müsse auch im Weltgebäude die Seele das Erste und Herrschende sein, das Materielle hingegen das Spätere und Dienende. Betrachteten wir alsdann die Welt, so trete in ihrer ganzen Einrichtung eine so durchgreifende Zweckmäßigkeit und namentlich in der Bewegung der Gestirne eine so bewunderungswürdige Regelmäßigkeit hervor, daß wir an der in der Welt waltenden Vernunft nicht zweifeln könnten; wo aber könnte diese Vernunft ihren Sitz haben, wenn nicht in einer Weltseele? Dieselbe allgemeine Vernunft kündige sich endlich in unserem eigenen Geiste an; so wenig in unserem Leibe etwas sei, was nicht der Körperwelt entlehnt sei, ebensowenig könnte eine Seele in uns sein, wenn wir dieselbe nicht einer Weltseele entnommen hätten. Die Weltseele sei notwendig, um die einheitlichen Ideen mit den Sinneserscheinungen zu vereinigen, als Vermittlerin sei sie zugleich unkörperlich wie die Idee, dabei aber auf das Körperliche bezogen; dem regellosen Wechsel der Welterscheinungen stehe sie gegenüber als das Beharrliche, welches ein unverrückbares Maß und Gesetz in die Welt hineintrage; sie stehe nicht über der Welt, sondern sei als Seele, als einheitliches Prinzip in die weite Räumlichkeit, als Ursache der Weltbewegung in diese Bewegung selbst verflochten. Die Seele sei die Quelle aller Zahl- und Maßverhältnisse; von ihr stamme alle Harmonie in der Welt, wie in der Musik, so auch im System der Himmelskörper[2].

Bei Aristoteles schrumpft die platonische Weltseele zum „Mathematischen" zusammen[3]. Die Vermittlung zwischen dem Formellen und Materiellen verliert Einheit, Leben, Substantialität; sie ist nichts als

---

[1] Nach Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen I[3] 546 ff.

[2] Ausführlicher bei Zeller a. a. O. II 1, 646—661. Auch beim hl. Augustinus finden wir an einzelnen Stellen die Lehre von der Weltseele (De consensu Evangel. l. 1, c. 23, n. 35; De genes. ad lit. imperf. c. 4, n. 17; Retract. l. 1, c. 11, n. 4). Wohl dürfte man sich hierbei an eine Bemerkung des hl. Thomas erinnern: „In multis, quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando" (S. theol. 1, q. 77, a. 5).

[3] Zeller a. a. O. IIa. 656.

die nach Zahl und Maß geordnete Bestimmtheit der Dinge, die Konspiration der genau abgegrenzten Gesetze, die in die Naturdinge hineingelegt sind. Dagegen genügte es dem Stagiriten, den letzten Grund aller Ordnung und aller Vernünftigkeit in der von der Welt geschiedenen Gottheit gefunden zu haben.

Indem nun die Stoiker Gott wiederum in die Welt hineinzogen, lebte die „Weltseele" wieder auf, aber in ausgeprägt pantheistischer Form. Gott ist die tätige und bildende Kraft der Materie, ihr innewohnend und wesentlich mit ihr verbunden; die Welt ist der Leib Gottes, und Gott ist die Seele, das allgemeine Gesetz der Welt; die Welt bildet ein einheitliches großes Lebendiges, dessen vernünftige Seele die Gottheit ist. Diese Seele oder Kraft ist ebenfalls körperlich: insofern ist der Stoizismus materialistisch.

501. Es liegt dem Zwecke unserer Darlegung fern, alle späteren Variationen des Themas „Weltseele" vorzuführen. Richten wir also sogleich unsern Blick auf die neuere Zeit.

Ralph Cudworth[1] († 1688) versuchte es, unter Entwicklung einer glänzenden Erudition, gegenüber den Sensualisten die Grundwahrheiten der christlichen Philosophie zu verteidigen, darunter auch die Zweckstrebigkeit. Den Aristoteles interpretiert er dahin, als habe er unter „Natur" oder Entelechie ein einheitliches, alle Dinge beseelendes Prinzip *(natura genitrix)* verstanden. In diesem Sinne sucht er auch eine gewisse Anlehnung an die stoische Lehre von der plastisch wirkenden Natur mit ihren keimkräftigen Gedanken. Hierbei stützt er sich auf die die ganze Natur durchwaltende Harmonie *(constantia, ornatus, aequabiles naturae cursus)*, welche ein inneres leitendes Prinzip fordere, gerade so wie das beim gewöhnlichen Organismus der Fall sei.

Auch möge noch Anton Günther eine kurze Erwähnung finden. Wie bei Hegel, so hat auch bei Günther alles Sein die Bestimmung, denkendes, wissendes Sein zu werden, so daß das Selbstbewußtsein die wesentliche Lebensform alles Seins wäre. Der menschliche Geist findet im Selbstbewußtsein sein Sein als ein Bedingtes und Beschränktes; und hiermit faßt er sogleich das Unbedingte, Unbeschränkte, Gott, auf. Er sieht sich ferner genötigt, für mancherlei Erscheinungen außer sich einen Realgrund vorauszusetzen, der von Gott und vom Geiste verschieden ist: das ist das Naturprinzip. Was Hegel von allem Sein lehrt, das behauptet Günther vom Naturprinzip. Es ist ein Prinzip, eine Substanz, zu welcher alle Naturprodukte sich als bloße Erscheinungen verhalten. Das numerisch einheitliche Natursein hat aber zugleich den Charakter des allgemeinen Seins, es findet sich deshalb in den einzelnen Subjekten ganz wieder, gerade so wie etwa Menschsein ganz in jedem mensch-

[1] Systema intellectuale; edit. Mosheim 148 ff.

lichen Individuum ist und von jedem Individuum ausgesagt werden kann. Im Ringen nach Bewußtsein veräußert sich die Naturmonas; dabei geht sie, ohne ihre numerische Einheit einzubüßen (!), in der realen Vielheit unter: von jetzt ab ist sie reale Einheit in der realen Vielheit. Hegel hatte recht, als er den logischen Begriff hypostasierte, nur hätte er den hypostasierten logischen Begriff unter Ausschluß des göttlichen und geistigen Seins auf die Natursubstanz beschränken müssen. Die Natur ist nichts als der lebendige Begriff; dieser einheitliche Lebensgrund, welcher Sterne und Felsen, Pflanzen und Tiere umschließt, ist nicht ein vollendetes, sondern ein werdendes, nach Bewußtsein ringendes Ganze; es ist ein brodelndes, allseitig aufwärts strebendes Prinzip, welches in dem Menschen als Psyche den höchsten Gipfel erreicht, der nicht weiter übergipfelt werden kann. Auf die Psyche läßt sich alsdann aus einer höheren Welt herab der Geist. Wie Tier, Pflanze und Stein, so wäre auch eine jede einzelne Menschenpsyche zugleich Bruchteil, Erscheinung und Subjekt; als Bruchteil trüge sie nur ein Stückchen des ganzen Naturlebensgrundes in sich; als Erscheinung wäre sie ein Akzidens dieses Lebensgrundes, und als Subjekt trüge sie denselben ganz und ungeteilt in sich.

Günther war ohne Frage von den besten Absichten beseelt; er wollte den Monismus der deutschen Philosophie unschädlich machen, indem er ihn der herkömmlichen christlichen Philosophie anzupassen suchte. Er glaubte, die Wahrheit in der Mitte zu finden zwischen Wahrheit und Irrtum. Man braucht die Gedanken des geistreichen Mannes nur nachzudenken, um sofort zu gewahren, daß sich sein System zusammensetzt aus leeren Worten und Widersprüchen. Wie konnte Günther beweisen, daß die ganze Natur nach Bewußtsein ringt? Bevor sich die Günthersche Monas auf den Weg begibt, hat sie zugleich den Charakter abstrakter Unbestimmtheit und konkreter Individualität. Obgleich der Teile entbehrend, geht sie in Teile auseinander und bewahrt dabei doch wieder ihre vollkommene Einheit!

502. Wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung jenes Naturmonismus, welcher nicht in leeren Spekulationen, sondern in der denkenden Betrachtung der wirklichen Natur seine Unterlage sucht. Die Darlegungen jener Naturphantastiker, welche in der Natur ein Tier erblicken, so daß die Gebirgszüge den Rippen, die Flüsse den Adern, die Bäume den Haaren zu vergleichen wären, lassen wir beiseite. Bekanntlich war die Philosophie Schellings in den Köpfen mancher deutschen Naturforscher (unter denen auch der als Naturforscher verdienstvolle Lorenz Oken) äußerst fruchtbar an solchem Mythus.

Solange die heutigen Physiker und Chemiker, bei ihrem Fach verbleibend, das Zustandekommen, das „Wie" der Naturphänomene zu erklären und zu berechnen suchen, stellen sie sich ein jedes Ding als eine Menge von Molekeln und jede Molekel als eine mehr oder minder große Menge sehr kleiner geschiedener Wesen vor, schreiben

denselben verschiedene Eigenschaften zu und lassen auch wohl in den leeren Zwischenräumen irgend ein Etwas sitzen, welches dem bewegten Atome kein Hindernis bereitet, sondern vielmehr als Grundvermittlung aller Bewegungen anzusehen ist. Es ist das die „Kraft". Entsteht die weitere philosophische Frage nach dem eigentlichen „Was" der Dinge, gilt es also, sich über die bloß chemische und physikalische Betrachtungsweise der Dinge zu erheben, so gibt es wenige Gelehrte, welche bei der atomistischen Vielheit der Atome und bei der „Kraft" stehen bleiben. Und hier setzen sie ihren Monismus ein, indem sie in den Naturdingen ein tiefer liegendes, einheitliches Band voraussetzen zu müssen glauben. Eine schlechthinige Vielheit von Atomen — meinen sie — könne unmöglich die Trägerin für die einheitlich bestimmte Gesetzlichkeit, Planmäßigkeit, Strebigkeit sein, wie solche in allen Naturdingen zu Tage trete. Das ist wohl der bestklingende Grund, auf den hin sie alles mit einem einheitlichen Wesen, welches sie in pantheistischem Sinne „Gott" oder wenigstens in monistischem „Natur" nennen, identifizieren, auch wohl nach Hegelscher Manier die „Idee" als das wahrhaft Seiende und Allerwirklichste, die Natur aber in ihrer „zügellosen" Vereinzelung als nichtigen Schein betrachten, ohne solcher Redeweise besondern Wert beizulegen.

Vergebens würden wir bei den Monisten neuesten Datums eine einigermaßen eingehende Darlegung ihrer Welterklärung suchen; sie begnügen sich damit, durch eine Berufung auf den Monismus, als auf eine bewiesene oder selbstverständliche Sache, die Entwicklung aller lebenden Wesen mit Einschluß des Menschen aus einem und dem nämlichen Urschlamme in ihrer Widervernünftigkeit zu verdecken. Wir müssen ein wenig zurückgreifen. Die beiden bekannten Physiker Gustav Theodor Fechner und Hans Christian Örsted dürften als zwei hervorragende Vertreter der gegenwärtig in den Naturwissenschaften üblichen Erklärungsweisen, der atomistischen (minimalen) und der kontinuierlich dynamistischen, im stande sein, uns in den naturwissenschaftlichen Monismus den gewünschten tieferen Einblick zu verschaffen.

503. Fechner[1] hat so exakt, wie niemand vor ihm, die Gründe zusammengestellt, welche zu Gunsten der physikalischen Atomtheorie angeführt werden können; er ist aber zu sehr Denker, um in solcher Vielheit eine philosophische Welterklärung zu suchen.

„Die heutige Atomistik", sagt er, „findet freilich keinen Zusammenhang in der Materie, noch sucht sie ihn darin; aber über der Materie, in einem alle Materie und ihre Bewegung beherrschenden, ihren Kraftzusammenhang verknüpfenden Gesetze; sie hindert dabei nicht, noch den anders oder höher liegenden Gesichtspunkt der Verknüpfung der Existenz in geistiger Einheit anzuerkennen." „Mag sich vieles in der Welt wechselseitig binden, so ist doch Gott der absolut alles

[1] Über die physikalische und philosophische Atomenlehre[2] 83.

in sein Band Fassende." [1] „Unstreitig bringt die Atomistik, wie die Naturforschung überhaupt, deren Zweig sie ist, eine Gefahr mit, Gott und was mit Gott zusammenhängt, zu verlieren, für den, der da vergißt, daß die Atomistik und das letzte Gefüge der materiellen Welt nicht die ideelle Einheit, Spitze und Wesenheit der Dinge betrifft, und etwa eins über dem andern aus den Augen läßt oder durch das andere beseitigt und ausgeschlossen hält." [2] „Das, was allein durch sich existiert, ist nicht etwas außer all diesem Schein, ist vielmehr das Ganze, was all diesen Schein selbst einschließt und eben nur in dem Zusammenhange der Erscheinungen seine Existenz führt und beweist." [3]

Indem Fechner vom Kraftbegriff ausgeht, gelangt er zu dem nämlichen Resultate. Er findet, daß der Kraft ein Gesetz und noch tiefer ein Gesetzesgrund, also ein bestimmendes Moment (nach Art dessen, was die Peripatetiker *forma* nannten) zu Grunde liege. „Sitzt die Kraft irgendwo, so sitzt sie nur im Gesetze." [4] „Die Teleologie ist dem Gesamtzusammenhange der Weltkräfte oder Gesetze immanent." [5] Den Unterschied zwischen der organischen und unorganischen Welt hält er für irrelevant, „insofern man die gesamte Welt mit einem bewußten Gott in Beziehung denken kann, und Zweckideen, insofern sie als wirkend angesehen werden können, doch nur im Sinne der nun einmal bestehenden Gesetzlichkeit als wirkend angesehen werden können" [6]. In der ganzen Welt glaubt er eine wirksame Tendenz in Richtung zum Besseren zu erkennen, wobei „die dem Willen untertanen materiellen Kräfte ins Spiel zu treten haben, sofern sie die Verhältnisse der materiellen Unterlage des Geistigen im Sinne seiner Tendenzen abzuändern haben, und ist der teleologische Charakter der Naturkräfte hiermit in Beziehung zu setzen" [7]. „Nichts hindert, die Totalität des Erscheinens und hiermit den Realgrund aller Dinge, alles Geschehens in ein einziges, ewiges, allumfassendes Bewußtsein selbst zu verlegen, was alles zeitliche Erscheinen aus sich selbst gebiert und in sich zurücknimmt, und dessen Einheit letzter Halt und Kern und Knoten aller Dinge ist." [8]

Genau die nämliche Auffassung hatte Fechner in seinem größeren Buche, „Zend-Avesta" genannt, gegeben. „Nur die Oberflächlichkeit unserer Blicke, nicht die Tiefe der Dinge haben wir anzuklagen, wenn uns nichts recht eins und einig in der Welt erscheinen will." [9] Er erinnert an das allgemeine Gravitationsgesetz, welches alle Weltkörper, ob hier oder Billionen Meilen von hier, ob heute oder vor und nach Tausenden von Jahren, umfaßt hält, so daß sie sich immer und überall nach ganz bestimmten Verhältnissen zueinander bewegen. Des Gesetzes Einstimmung mit sich selbst geht nicht unter in der

[1] Fechner, Über die physikalische und philosophische Atomenlehre[2] 83.
[2] Ebd. 92. [3] Ebd. 112. [4] Ebd. 121. [5] Ebd. 128.
[6] Ebd. 130. [7] Ebd. 134. [8] Ebd. 243. [9] Zend-Avesta I 338.

Vielheit und Mannigfaltigkeit der Umstände und Erfolge, die es beherrscht: es zerspaltet und zersplittert nicht, indem es in den buntesten Reichtum von Besonderheiten ausblüht, so wenig eine Pflanze zersplittert, indem sie eine Mannigfaltigkeit von Blüten und Blättern entfaltet." „Die Kraft wirkt nur im Sinne dieses Gesetzes." Alsdann steigt der denkende Forscher auf zu einem obersten Gesetze und erkennt im Walten desselben „ein in sich einiges, ewiges, allgegenwärtiges, alle Wirklichkeit wirkendes Wesen".

Das Resultat der Fechnerschen Darlegungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß alle Dinge durch ein einziges Sein, eine einzige Form in einem Wesen geeint gehalten werden: die Natur ist ein vom Geist Gottes beseelter Leib. „Es gibt in der Natur so wenig als in unserem Leibe eine Lücke, wo hinein der Geist Gottes sich schöbe, um die Bewegung der körperlichen Hebel auszulösen, sondern alle körperlichen Hebel werden wieder von körperlichen angetrieben: nirgends ist eine Unterbrechung im körperlichen Zusammenhange und im körperlichen Wirken der Natur; nirgends etwas, was der Geist darin ersetzen könnte, auch das Kleinste nicht; aber das ganze körperliche Getriebe ist nur durch den Geist lebendig, so gut das der Natur, als unseres Leibes; und jeder Hebel regt sich überhaupt nur, weil er Teil des allgemein beseelten Getriebes ist. Der Geist zieht nicht an dem Wagen der Natur wie ein Pferd, das vorweg geht, noch stößt er sie wie einen Ballen vor sich her: ohne Seele läge sie regungslos da und zerfiele wie ein totes Pferd." [1]

Von der pantheistischen Färbung der Fechnerschen Theorie können wir an dieser Stelle absehen: was uns interessiert, ist die Art und Weise, wie er, ausgehend von Naturtatsachen, einen Naturmonismus konstruiert. Auch der Umstand dürfte, nebenbei bemerkt, unser Interesse erregen, daß der berühmte Physiker sich das Verhältnis seiner „Weltseele" zum Weltleib fast gerade so denkt, wie sich die Peripatetiker das Verhältnis von Leib und Seele in jedem Organismus dachten.

504. Bei jenen Naturforschern, welche die Körperwelt nicht, wie Fechner, zunächst atomistisch, sondern im Sinne Kants kontinuierlich dynamisch faßten, geht die Herstellung der Welteinheit noch glatter ab. Diese Richtung wollen wir an Örsted zur Darstellung bringen.

Der durch seine vielfachen Entdeckungen (über Klangfiguren, Elektromagnetismus, Licht usw.) weltberühmte Gelehrte läßt der Dinge Wesen lediglich „auf den Naturgedanken beruhen, welche sich darin ausdrücken: insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Naturgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in einem Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende Idee:

[1] Zend-Avesta I 441.

in höchst verschiedenen Dingen finden wir dieselben Bestandteile; so hat z. B. die Wissenschaft gezeigt, daß giftige Pflanzen und die, welche zu gesunder Nahrung dienen, nicht merklich verschieden sind durch die Grundstoffe, aus denen sie gebildet, sondern durch die Art, wie dies geschehen ist, d. h. durch die Naturgedanken, welche darin verwirklicht sind“ [1]. „Die Dinge sind in einem unaufhörlichen Übergange von einem Zustand zu einem andern, in einem beständigen Werden, überall aus demselben Stoffe, vermittelst derselben Kräfte; der Stoff selbst ist nichts anderes als der vermittelst der Grundkräfte erfüllte Raum; das, was den Dingen ihre unveränderlichen Besonderheiten gibt, sind also die Gesetze, wonach sie hervorgebracht werden. Da alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die ganze Welt der Ausdruck einer unendlichen, allumfassenden Idee, die mit einer unendlichen, in allem lebenden und wirkenden Vernunft selbst eins ist.“ [2]

§ 2.

Zurückweisung der beigebrachten Gründe.

505. Unsere bisherigen Ausführungen haben uns den Sinn und die Begründung des naturwissenschaftlichen Monismus offengelegt. Derselbe birgt ein tüchtiges Stück Wahrheit, ist aber im übrigen zu verwerfen. Beginnen wir damit, das Wahre aus demselben herauszusondern.

Wenn diese gewiegten Naturforscher bei der sorgfältigsten Beobachtung der materiellen Vorgänge das Verständnis für Ordnung, Gesetz, Zweckstrebigkeit nicht eingebüßt haben, so zeigen sie, daß sie nicht jenem französischen Mathematiker gleichen, von dem

[1] Örsted, Der Geist in der Natur. Deutsch von Kannegießer 33.

[2] Naturwissenschaft und Geistesbildung 8. Zur Illustration dieser Worte wollen wir noch einige Stellen aus andern Schriften Örsteds herausheben. „Ich denke mir die ewige, unendliche Vernunft, worin alle Daseinsgesetze inbegriffen sind; durch sie hat jedes Ding alle seine Eigentümlichkeit, seine ganze Form; aber das in den Dingen, was ihnen das Sein gibt, ist die schaffende Kraft. Übrigens sind die schaffende Vernunft und die Schöpfungskraft nicht zwei verschiedene Dinge“ (Die Naturwissenschaft in ihrem Verhältnis zur Dichtkunst und Religion 64). „Die ganze Natur mit allem, was darin tot, unveränderliche Masse scheinen könnte, löst sich für die tiefere Betrachtung in Wirksamkeit auf“ (Neue Beiträge zu dem Geist in der Natur 104). „Die Naturgesetze sind dasselbe, was die Vernunft in der Natur; die Naturgesetze für die Bewegung sind wahre Vernunftgesetze, jede Sammlung von Naturgesetzen erscheint uns um so mehr als eine Kette von Vernunftgesetzen, je vollkommener wir hinsichtlich derselben in die Natur eingedrungen sind. Da jedes Dinges Wesen in der Weise besteht, wie die Wirkungen darin vorgehen, so beruht jedes Dinges Wesen auf der Vernunft, welche sich darin offenbart. Weil alle Naturgesetze zusammen eine Einheit ausmachen, so ist die Welt eine in allen ihren Teilen notwendig zusammenhängende, allumfassende Einheit. Die Vernunft ist der Welt inneres Wesen. Was wir das Wesen der Natur genannt haben, ist ein unendliches, allzeit gegenwärtiges, ewiges Wesen, eine allmächtige Vernunft, der Welt Schöpfer und Erhalter, des Daseins großes Geheimnis“ (a. a. O. 111 ff).

man erzählt, er habe nach Durchlesung eines Racineschen Meisterwerkes mit wegwerfender Miene gefragt: *Qu'est-ce que cela prouve?* Es gibt noch etwas anderes in der Welt als berechenbare Stoffveränderungen. Oder sollen wir vielleicht jenem idealeren, formalen Momente die äußere Wirklichkeit absprechen, die wir doch der viel unsolideren Materie unbedenklich zugestehen? Sollen wir es *à la* Kant als rein subjektive Formen auffassen? Müssen wir nicht vielmehr anerkennen, daß das bestimmte „So und nicht anders", ohne welches ein gesetzmäßiges Geschehen und ein zu einem Ziele hingeordnetes Wirken gar nicht sein kann, ebenso draußen in der Natur seinen sachlichen Grund hat wie die bloße Orts- und Bewegungsveränderung? Es verdient also volle Anerkennung und ist gerade das hervorstechende Charakteristikum der philosophischen Naturbetrachtung, daß man bei der Erforschung der Natur den Verstand nicht nur dazu verwendet, um das Sinnfällige zu berechnen, sondern auch das Auge des Geistes auf das *τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς*, auf die ideale Planmäßigkeit richtet, welche in der Natur verwirklicht wird. So taten's auch die Denker der Vorzeit.

Nicht minder sind die verdienstvollen Naturforscher, mit welchen wir uns beschäftigen, darin zu rechtfertigen, daß sie den nächsten Grund und Träger der Gesetzmäßigkeit und Zweckordnung in den Dingen selbst suchten. Auch dem weniger geübten Denker muß es bei einiger Aufmerksamkeit klar werden, daß die Dinge selbst eine „Natur" besitzen, d. h. als den Grund ihres eigenen Seins eine Beschaffenheit haben, welche sie bestimmt, so und nicht anders zu sein. Daß die in der Natur auftretende Ordnung wenigstens zum Teil aus dem innersten Schoße der Dinge herauswaltet, kann von denkenden Menschen wohl übersehen, aber niemals mit einem Schein von Befugnis geleugnet werden. In dieser Hinsicht bewegt sich die Gruppe denkender Naturforscher, als deren Repräsentanten wir Fechner und Örsted anführten, in peripatetischen Gedankenkreisen.

Noch mehr. Auch darin nehmen die nämlichen Gelehrten dem Materialismus gegenüber eine achtunggebietende Stellung ein, daß sie den Grund des „So und nicht anders", welches die Ordnung und die Gesetzmäßigkeit bildet, als das Wesentlichste im Dinge, als die Hauptsache erklären, die Ausführungen hingegen, überhaupt die materielle Seite, als das untergeordnete Moment beurteilt wissen wollen. Der Grund der idealen Anordnung beherrscht den Grund der mechanischen Ausführung. So ist es ja überall, wo Gesetz und Ordnung waltet. Nicht Handlanger und Maurergesellen bauen in erster Linie das Haus; das tut der, welcher die planmäßige Direktion gibt. Der Unterschied besteht nur darin, daß, während die künstlerischen Gebilde die bestimmende Form von außen her bekommen, die Naturdinge den Grund des Gesetzes und der Anordnung in ihrem tiefsten Sein tragen. Sonst aber liegt hier wie dort das Vorwaltende in dem Grunde des „So und nicht anders", in der gesetzlich

regelnden Form. Hätte Schopenhauer nicht den leidigen Unfug mit dem Worte „Wille“ getrieben, und hätte E. v. Hartmann nicht von Vorstellung phantasiert, so dürfte man sagen, die beiden wären mit ihrer Lehre von der Strebigkeit als dem Grundcharakter der Naturdinge einer Wahrheit nahe gekommen.

506. Dies vorausgeschickt, kommen wir zu der Frage: Wie steht es mit der Einheit, in welcher die Gelehrten, die wir im Auge haben, die größte Errungenschaft ihres Denkens erblicken?

Daß in der Natur wirklich Massen von Volumteilchen zu Wesenseinheiten verbunden sind, unterliegt keinem Zweifel; es ist das ein hervorragender Punkt der peripatetischen Philosophie, welcher zu jeder Zeit gegenüber dem Atomismus und andern Minimaltheorien hervorgekehrt wurde. Eine solche Wesenseinheit muß zunächst einmal überall da sein, wo Erkennen ist, also im Menschen und im Tiere: denn ein erkennendes Wesen ist notwendig eins. Weiterhin wird in jedem Organismus mit Fug und Recht eine Wesenseinheit vorausgesetzt. Denn jene fundamentale Tendenz, mit welcher ein Organismus trotz der verschiedensten Zufälligkeiten, trotz der mannigfaltigsten Hindernisse in allen seinen Teilen mit sämtlichen chemischen und physikalischen Vorgängen über die Gleichgewichtslage hinaus sich selbst als eins sucht — dieses einheitliche Streben, sagen wir, kann unmöglich eine wahre Vielheit von Dingen zur Trägerin haben: wir müssen vielmehr wiederum auf dem Grunde eines jeden Organismus eine Einheit voraussetzen, welche den Plan gibt und die Ordnung bestimmt und als ein Ganzes alle Teile und Tätigkeiten der Teile durchwaltet.

Nun sind wir aber auch an der Grenze des Zugeständnisses angelangt. Wenn unsere Naturmonisten über das Gesagte hinaus alle Naturwesen, also alle Menschen, Tiere, Pflanzen, Massen, vom entferntesten Sterngebild bis zum Stäubchen unter meinen Füßen als Teil eines Wesens aufgefaßt wissen wollen, wenn sie mit Byron sagen:

„Sind Berge, Wellen, Himmel nicht ein Teil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?“

so gehen sie hierin nicht nur über die Erfahrung hinaus, sondern sie, die Lobpreiser der Erfahrung, verleugnen die Erfahrung in unverantwortlicher Weise.

507. Die monistisch denkenden Naturforscher legen ein besonderes Gewicht auf das nämliche allgemeine Sein, den nämlichen Stoff, die nämlichen Kräfte und Gesetze, welche sich in allen Naturdingen vorfinden, auf das Zusammenwirken aller Dinge zu einem einheitlichen Plane: in allem dem erblicken sie eine Übereinstimmung, einen Zusammenhang, welche auf eine wirkliche Einheit hinweisen sollen. Lotze kommt in seinem „Mikrokosmus“ wiederholt auf den Gedanken zurück, daß „alle einzelnen Dinge nur als Modifikationen eines einzigen unendlichen Wesens denkbar seien“ (III 529).

Das ist alles gut und wohl. Auch die Denker der Vorzeit wurden durch die gedachten Momente zu einer Einheit hingeleitet. Aber die Frage lautet, ob wir darauf hin ins Universum selbst die Wesenseinheit verlegen müssen oder auch nur dürfen. Um uns diese Frage zu lösen, brauchen wir die einzelnen Beweismomente der Gegner nur einer kurzen Besichtigung zu unterziehen.

Das allgemeine „Sein" ist zweifelsohne in allen Dingen das nämliche. Das edle Streitroß ist ein Wesen, der General ebenfalls, und auch der heransprengende Feind: sind aber deshalb diese drei ein Wesen? Kann man sagen, es sei deshalb ein Tätiges, welches im General kommandiere, im Pferde wichere und im Feinde auf den General einhaue? Alsdann müßten wir auch sagen, daß alle Bäume ein Baum und alle Menschen ein Mensch seien, eben deshalb, weil jeder Baum Baum und jeder einzelne Mensch Mensch ist. Allerdings weist die Übereinstimmung aller Dinge im Sein auf eine einheitliche Ursache hin[1], die Verschiedenheit und Geschiedenheit im Sein hingegen, welche nicht minder offenkundig ist wie die Übereinstimmung, weist mit der gleichen Entschiedenheit darauf hin, daß der einheitliche Urgrund des Seins außerhalb der Einzeldinge gesucht werden müsse.

Man beruft sich dann darauf, daß ein und der nämliche „Stoff" von derselben Beschaffenheit die Grundlage aller Naturdinge bilde, und sucht daraus eine Einheit für die gesamte Natur herzuleiten. Dieses Einerlei des Stoffes begründet indessen nur einen physischen Zusammenhang, eine gewisse Übereinstimmung, aber durchaus keine Einheit. Das ist die große Bedeutung der physikalischen und chemischen Atomtheorie in der Wissenschaft, daß sie gegenüber dem Kantschen Dynamismus in unwiderleglicher Weise wirkliche Teile in der Materie aufweist, deren materielles Sein stets verschieden, darum trennbar, und sehr oft geschieden und getrennt ist. Trotz aller Gleichartigkeit ist deshalb der Stoff kein einheitlich zusammenfassendes, sondern wegen seiner Zusammengesetztheit, Ausdehnung, Teilbarkeit viel eher ein auseinandertreibendes, vervielfachendes Prinzip.

Kann man vielleicht zu Gunsten der Welteinheit mit mehr Recht auf die Einheit der „Kraft" pochen, welche mit ihrem Wirken das Universum umspannt? Man übersehe nicht, daß „Kraft" eine Abstraktion ist; die äußere Wirklichkeit besitzt nur Kräfte. Weit entfernt, daß die Erfahrung irgend einen Anhaltspunkt für die Annahme der Kraft als einer einheitlichen Realität lieferte, weist sie vielmehr die Kraft auf das klarste als ebenso individuell geschieden oder wenigstens teilbar auf, wie der Stoff ist, in welchem sie sich äußert. „Gewisse gangbare Ausdrucksweisen", bemerkt Wigand[2],

[1] S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 5.
[2] Der Darwinismus usw. II 175.

„nehmen sich so aus, als gäbe es in der Natur eine oder mehrere allgemeine Kraftquellen (Attraktion, Elektrizität, Wärme usw.), aus welchen die einzelnen Naturwesen gleichsam ihre Triebkräfte schöpfen, wie die verschiedenen Getriebe einer Fabrik durch eine gemeinschaftliche Dampfmaschine in Bewegung gesetzt werden. Nicht so; sondern jeder individuelle Naturkörper, ja jedes Atom der Materie ist seine eigene Kraftquelle." Der Versuch, alle Kräfte auf Bewegung oder ein Äquivalent von Bewegung zurückzuführen, ändert an dieser Sachlage nichts. Denn zugegeben, es sei in der Welt ein bestimmtes Bewegungsquantum als der nächste Grund der Naturphänomene vorhanden, durch dessen Verwendung bzw. Veränderung die Erscheinungen zu stande kommen, so ist doch diese Bewegung ebenso vielfältig wie die bewegende oder bewegte Materie.

Die Berufung auf das eine „Gesetz" ist nicht minder unglücklich. Gesetz besagt zunächst nur die Gleichförmigkeit, mit der die Dinge wirken, und begründet keine Wesenseinheit. Ist etwa der Siriusbegleiter und der vom Dach fallende Ziegel ein Ding, weil beide einem Gesetze unterworfen sind? Muß vielleicht irgend eine Realität vorhanden sein, welche den nächsten Grund dazu abgibt, daß der Stein vom Dache fällt und unsere Sonne vielleicht mit vielen andern Fixsternen um eine Zentralsonne kreist? Oder liegt nicht vielmehr der wirkliche Grund davon in den getrennten Körpern selbst? Wahr ist nur — und die Denker der alten Schule haben es uns mit allem Nachdruck gesagt —, daß die großartige Übereinstimmung der die ganze Welt umfassenden Gesetzlichkeit auf die Einheit des Welturhebers hinweist. Das Gesetz ist kein Wegweiser zum Monismus. Als Einheit ist es eine Abstraktion; in der Wirklichkeit besteht es als Vielheit, ist begründet in der Natur der vielen Dinge (n. 158). Wenn wir immer mehr und mehr heterogene Wirkungen unter ein Gesetz bringen, bringen wir das Gesetz auf den einen allgemeinen Ausdruck; das ist alles; für die Zusammenfassung der Dinge in eine wirkliche Einheit ist damit gar nichts gewonnen.

508. Mit dem größten Scheine von Berechtigung beruft man sich endlich behufs des zu erbringenden Erweises für die Wesens- oder Substanzeinheit des Universums auf die Einheit des Planes und Zweckes, dem alle Teile des Kosmos in harmonischem Zusammenwirken eingegliedert seien. Man erinnert daran, wie die Erde in einem beständigen Wechsel, das Wasser in einem planmäßigen Kreislauf begriffen sei, und sagt, dieses Bestehen im Wandel und diese Periodizität bilde den allgemeinen Charakter des Lebens[1]; man weist hin auf die „Erhaltung und Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes", welcher in der ganzen Welt ebenso wie im tierischen und pflanzlichen Organismus vorhanden sei, und findet darin das „Walten

[1] So u. a. C. F. Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur. Neue Auflage (1854) 137.

des Organischen“ [1]. Was ist darauf zu erwidern? Es ist wahr, daß ein Zweck, durch die ganze Welt in wundervollster Harmonie durchgeführt, dieselbe zu einer einzigen großen Maschine macht, in welcher die einzelnen Teile zur Vollbringung einer einheitlichen Arbeit aufeinander angelegt sind. Es ist wahr, daß die Bewegungen in der Welt nicht etwa wie in einem Planetarium, das die Hand des Astronomen dreht, ausschließlich auf fremden Impuls hin wie am Finger Gottes ablaufen, sondern daß die Gründe der Bewegungen den Weltdingen selber eingebildet sind, so daß sie, kraft eigener Mitwirkung und nach eigenen Gesetzen auf den Wegen verharrend, welche ihnen die Hand der Allmacht im Anfange der Dinge anwies, nunmehr durch eigene Bewegung die großartige Weltordnung entfalten.

Doch hiermit haben wir nicht genug gesagt: die Einheit der Welt ist inniger als die Einheit einer Maschine. Die Einheit der Maschine ist eine künstliche, die Einheit der Welt eine natürliche. Wegen dieser zwanglosen Natürlichkeit der Konspiration im Kosmos dürfen wir in gewissem Sinne von einer organischen Einheit sprechen. In der Maschine kommt die einheitliche Ordnung zu Stoffen hinzu, welche aus sich auf diese Einheit nicht veranlagt sind. Oder wenn poetische Seelen von einer Veranlagung des Eisens für die Maschine reden wollen, so ist dieselbe jedenfalls eine rein negative, insofern nämlich der Stoff zur Konstruktion einer Maschine geeignet ist. Die Form der Maschine ist dem Stoffe ganz und gar fremd, der Stoff ist gegen dieselbe indifferent. In der Natur verhält sich die Sache anders. Alle Natursubstanzen sind von Grund aus auf die Konstituierung des Kosmos veranlagt, die einzelnen Dinge sind aus sich für einander da, ergänzen sich gegenseitig. Darum ist die Form des Kosmos keine den Teilen des Kosmos indifferente, sondern die innere Beschaffenheit, das tiefste Wesen der Naturdinge weist auf den Kosmos hin, ähnlich wie Fuß und Finger auf den einen Organismus hinweisen, dessen Teile sie sind. Wie die Gestalt und Glut der Rose so ganz natürlich sich ergibt aus der Tätigkeit des Rosenstrauches, also ergibt sich der Reiz einer prachtvollen Frühlingslandschaft, die einheitliche Majestät des Sternhimmels, der ganzen Welt, natürlich, selbstverständlich aus dem Zusammenwirken der Weltdinge, vom Stern bis zum Atom. Und weil eben die kosmische Einheit mit ihren Wundern sozusagen aus dem Wesen und Wirken der Einzeldinge von selber und ganz natürlich sich ergibt, so hat in der Tat der Kosmos eine Analogie zum Lebendigen, welche wir bei der Maschine vermissen. Diese „organische“ Einheit wurde von den Denkern der Vorzeit der Welt ausdrücklich zuerkannt [2].

---

[1] So u. a. E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten 508.

[2] „Universi partes“, sagt der Aquinate, „inveniuntur ad invicem ordinatae esse quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum

509. Berechtigen aber die angedeuteten Tatsachen zu der Behauptung, die Welt sei in Wirklichkeit ein Wesen, eine Substanz, ein Organismus? Keineswegs. Auf eine derartige Einheit darf nur da geschlossen werden, wo die ungeteilte, einheitliche Zweckstrebung von dem Wirklichen selbst, an welchem sie sich zeigt, als eine einheitliche ausgeht. Dies ist bei der Pflanze und beim Tiere der Fall, wo alles darauf hindeutet, daß das die einzelnen Prozesse beherrschende einheitliche Streben und der die Gesamtheit umfassende Plan im pflanzlichen und tierischen Substrat selber ihren Grund haben. Wir müssen dem Organismus ein ihm innewohnendes Prinzip zusprechen, weil wir sehen, daß er nicht nur eine innere Wachstumsentwicklung, sondern auch eine ins Unbegrenzte gehende Propagationsfähigkeit besitzt und innerhalb einer bestimmten Grenze die verschiedensten zufälligen Störungen in der zweckvollsten Weise zu beseitigen vermag. Nicht so im Universum. Wohl läßt sich nicht verkennen, daß auch hier die verschiedenen Prozesse nach einheitlichem Plane geordnet sind; aber alles weist in ungezwungenster Weise darauf hin, daß es nicht die Welt ist, von der das Suchen der einen Weltordnung einheitlich ausgeht; daß vielmehr, wie bei einem Feuerwerk die einzelnen Feuerkörper infolge der vom Feuerwerker getroffenen Disposition sich nach der Entzündung zu einem einheitlichen Effekt entwickeln, sich solchergestalt auch bei der kosmischen Evolution die einheitliche Weltordnung ergibt, ohne daß die Stoffe selbst als Teilwesen eines Weltwesens eine Tendenz zu dieser Ordnung in sich trügen.

Man hat den Menschen den Probierstein für die Erkenntnis der Richtigkeit einer Weltanschauung genannt. Wohlan, versuchen wir es einmal mit diesem Probierstein. Erblickt man in dem ganzen Weltall ein einheitliches Wesen, einen Organismus, so erscheint der einzelne Mensch ebenso wie das einzelne Tier, der einzelne Felsblock als ein Stück desselben; er verhält sich zur ganzen Welt etwa wie ein Fingerglied oder wie ein Stückchen vom Fingernagel zum ganzen Körper; kurz, er wäre ein Stück, ein Teilwesen. Nun weist aber äußere und innere Erfahrung den Menschen als selbständiges, für sich bestehendes Wesen aus. Im Vernunftleben gipfelt des Menschen ganze Tätigkeit; das Vernunftleben hebt den einzelnen Menschen als in sich abgeschlossenes Wesen aus seiner Umgebung heraus, stellt ihn den andern Dingen ganz selbständig gegenüber, ja überhebt ihn über das ganze materielle Universum. Nur derjenige, welcher gegen das ganze, die Menschheit umwogende Meer von Tatsachen seine Sinne hartnäckig verschließt, kann es dazu bringen, sich in die Einbildung einzuwiegen, als wären die einzelnen Menschen und Naturdinge nur bruchteilartige Organstücke oder Orgänchen eines einheitlichen Organismus. Das Universum ist also kein Organismus.

---

bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum, et hoc est primum principium" (2 dist. 1, q. 1, a. 1; man vergleiche S. theol. 1, q. 65, a. 2).

Darin kommen Organismus und Universum überein, daß dort wie hier alle den Chemiker und Physiker interessierenden Vorgänge lediglich durch chemische und physikalische Kräfte zu stande kommen. Der Unterschied liegt darin, daß in dem organischen Wesen der Chemismus und Physikalismus von einer inneren Tendenz beseelt ist, welche die Herstellung, Vollendung, Erhaltung des einen Ganzen unentwegt innehält, gegen die Störungen ankämpft, die Hindernisse beseitigt, die Wunden heilt: daß hingegen im Universum draußen alle Dinge in ähnlicher Weise die Weltordnung erstreben, wie etwa der abgeschossene Pfeil zum Ziele fliegt: trifft dieser auf dem Wege ein Hindernis, so verläßt er seine Bahn und zeigt keine Spur eines innewohnenden Strebens, in den verlassenen Weg zum Ziele wieder einzulenken.

510. Rekapitulieren wir das Gesagte noch einmal, indem wir die verschiedenen Arten von „Einheit" vor Augen behalten.

Man unterscheidet eine physische, metaphysische, logische Einheit. Überhaupt ist etwas insofern eines, als es in sich ungeteilt und von allem andern geschieden ist. Die Linie ist nur dann eine, wenn sie in sich nicht geteilt ist und wenn sie nicht das Stück einer größeren Linie ist.

Die physische Einheit bezieht sich auf das wirkliche konkrete Sein eines Wesens[1]. Es kann nun in doppelter Weise das Wesen eines sein, einmal, weil es gar keine Teile, sondern sich selbst durchweg ganz besitzt, und darum auch unter keiner Voraussetzung geteilt werden kann *(unitas simplicitatis)*; dann aber auch, weil es wohl in Teile geteilt werden könnte, aber faktisch nicht in Teile geteilt ist. Das unteilbare Eine pflegt man „einfach" zu nennen; bei dem teilbar Einen redet man von der „Einheit des Zusammengesetzten" *(unitas compositionis)*: nicht als wollte man behaupten, es wäre ein solches „Eine" immer notwendig durch Zusammenstellung der vorhin bereits existierenden Teile entstanden, sondern um anzudeuten, daß das Ganze eine Ausbreitung seines Seins besitzt, welche durch Teilung in eine aktuelle Vielheit aufgelöst werden kann; mit andern Worten, daß das Ganze potentielle Teile besitzt, die zu aktuellen werden können. Das zusammengesetzte Eine kann entweder schlechthin oder auch nur beziehungsweise eines sein *(unum per se* und *unum per accidens)*. Die schlechthinige Einheit besitzt ihren Grund in einem Ungeteilten, die andere, die nebenbei seiende oder beiläufige Einheit hingegen im Zusammensein von vielem. Die schlechthinige Einheit *(unitas per se)* beschränkt sich entweder auf eine bloße Einheit der Masse, der Quantität *(unitas molis* oder *continuitatis)* oder sie ist über-

[1] „Unum est", sagt der hl. Thomas, „quod est indivisum in se et divisum ab aliis. Quum unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis, ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas eius" (1, dist. 19, q. 4, a. 1 ad 2).

dies eine Einheit des Wesens *(unitas essentiae)*. Dem Wesen nach eines ist das Ding, insofern in ihm alles das und nur das ist, was seine Natur erfordert, damit es vollständig da sei, so zwar, daß sich die Teile gegenseitig zu einheitlicher Wirksamkeit ergänzen. Eine solche Einheit haben z. B. alle organischen Wesen durch die Verbindung des Leibes mit der Seele. Durch die Seele werden die Teile des Organismus nicht bloß zusammengehalten, sondern überdies zu dem ihnen als Teilen dieses Ganzen eigentümlichen Sein bestimmt.

Die beiläufige Einheit *(unitas per accidens)* findet sich überall da, wo viele Dinge in irgend einer Weise — sei es durch ein natürliches Band, sei es durch bloßes Beieinandersein oder sonstige Übereinstimmung oder gemeinschaftlichen Ursprung — vereinigt sind und deshalb unter irgend einem Gesichtspunkte als eines sich darstellen, während anderes, welches der gedachten Vereinigung entbehrt, als vieles betrachtet wird.

Dies über die physische Einheit. Nun kann aber auch das, was physisch vieles ist, zu einem werden, erstens durch unser Denken und zweitens auch einigermaßen in der Wirklichkeit. Denken wir das, was an sich vieles ist, als eines, so erhalten wir die logische oder auch die metaphysische Einheit, je nachdem diese im Denken vollzogene Vereinigung nur in unserem Denkakt oder außerdem auch in den Dingen das nächste Fundament besitzt.

Außerdem gibt es aber auch noch eine Einheit, welche nicht nur ein Fundament in den Dingen besitzt, sondern auch als Einheit vorhanden ist, ohne darum eine physische Einheit zu sein. Es ist das jene Art von Einheit, welche man die ethische zu nennen pflegt. Dieselbe beruht auf gemeinsamem Zwecke oder gemeinschaftlichen Gesetzen oder, wenn von Personen die Rede ist, auf gemeinschaftlichen Pflichten und gegenseitigen Rechten, wie das z. B. in den Familien, im Staate, in der Menschheit der Fall ist.

Fragen wir nach diesen Vorbemerkungen, welche Art von Einheit wir der Welt zuzuerkennen haben, so lautet die Antwort:

Die Welt besitzt eine Art von physischer Einheit, a) insofern alle Weltdinge untereinander in Kontakt stehen, ohne durch leere Zwischenräume voneinander getrennt zu sein; b) insofern alle Dinge aus denselben stofflichen Elementen bestehen; c) insofern zwischen den Einzeldingen ein substantieller Verkehr, eine Transformation der Substanzen stattfinden kann; d) insofern die Naturkräfte in mechanischer Beziehung übereinkommen, so daß man im Hinblick auf die Äquivalenztheorie von einem einheitlichen Kraftvorrat in der Welt sprechen darf; e) insofern alle Dinge der Welt als Schöpfungen eines einzigen Urgrundes anerkannt werden müssen; f) insofern es Gesetze gibt, denen alle Einzeldinge unterworfen sind. Die auf die Gemeinschaftlichkeit der Gesetze gegründete Einheit dürfte aber eher schon als eine ethische bezeichnet werden.

Die ethische Einheit der Welt besteht darin: a) daß aus dem Zusammenwirken der unzähligen Wesen eine einheitliche Ordnung sich ergibt; b) daß sämtliche Geschöpfe einen gemeinschaftlichen Endzweck haben; c) daß sie trotz ihrer bunten Eigenartigkeit sich zur Erreichung jenes Zweckes wechselseitig unterstützen und füreinander tätig sind.

Eine logische oder vielmehr metaphysische Einheit ist darin zu erblicken, daß die Dinge selber dem denkenden Verstande die Daten darbieten, um sie nach Gattung und Art zu systematisieren und in allen die Übereinstimmung im Sein anzuerkennen. Das, worin viele Dinge übereinstimmen, deutet auf einen gemeinschaftlichen Ursprung hin. Weil nun alle Dinge im Sein übereinstimmen, müssen sie von einer ersten Ursache herrühren, welche allen Dingen das Sein gegeben hat.

Gott selbst ist es — bemerkt mit Recht Kleutgen[1] —, durch den das All der Dinge Einheit hat. Aber eben weil er es nicht als Weltseele, sondern dadurch ist, daß er mit dem Worte seiner Macht allen Dingen die ihnen eigene Natur und dadurch die Kräfte und Gesetze, nach welchen sie wirken, gegeben hat, dieselben erhält und zur Wirksamkeit befähigt und als das höchste Gut und gemeinsamer Endzweck von allen angestrebt wird: darum ist diese Einheit im eigentlichen Sinne des Wortes eine ethische und nur im figürlichen Sinne eine organische Einheit.

Viertes Kapitel.

Wider den Monismus im allgemeinen.

511. Im Verlaufe unserer Darstellung haben wir uns darauf beschränkt, auf das Unzulängliche der gegnerischen Beweisführung aufmerksam zu machen. Solchergestalt haben wir den verschiedenen Systemen von Monismus ihre jedesmaligen positiven Stützen entzogen. Hierbei dürfen wir aber nicht stehen bleiben. Wir müssen die Belege zusammenstellen, welche bekunden, daß jede Art substantieller Natureinheit durch Beobachtung der Tatsachen und gesundes Denken in positivster Weise ausgeschlossen wird. Je klarer und näher das Wesen der Dinge vor unserem Blicke daliegt, mit desto zwingenderer Gewißheit erkennen wir, daß sich die Dinge in eine Wesenseinheit absolut nicht einfügen lassen.

Wie überall, so müssen wir auch bei der Behandlung der monistischen Frage im Auge behalten, daß es sich in der Wissenschaft nicht darum handelt, ein System *a priori* zu konstruieren, sondern nachweislich vorliegende Tatsachen zu untersuchen und auf ihre wahren

[1] Philosophie der Vorzeit n. 790.

Gründe zurückzuführen. Wir müssen die Welt nehmen, wie sie sich uns darbietet; nicht nach den Bildern, welche wir nach unsern subjektiven Stimmungen und Herzensregungen in die Welt hineintragen. Hierbei dürfen wir uns nie in der Überzeugung irre machen lassen, daß das Zeugnis unserer Sinne, sowohl das unserer äußeren Sinne als unseres inneren Bewußtseins, uns nicht bloßen Schein, sondern Wirklichkeit bietet. Es sind wirkliche Menschen, mit welchen wir in Berührung treten; es sind wirkliche Tiere, welche der Landwirt in ökonomischer Beziehung verwertet; wirkliche Vögel, wenn ein Habicht auf eine Taube stürzt; wirkliche Sterne, welche in der Nacht am Firmamente glänzen. Das Zeugnis unserer Sinne wissenschaftlich festzustellen, ist Sache der Logik oder Erfahrungstheorie. Wer an diesem Zeugnis rütteln will, nun, der verzichte auch auf alle Wissenschaft, auf alle Erkenntnis, denn er hat für sein Denken ebensowenig feste Anhaltspunkte wie für seine Sinneswahrnehmung. Mehr braucht's nun nicht, um jeden Monismus in die Pfanne zu schlagen. Nur dann ist der Monismus möglich, wenn man die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis außer acht läßt. Wer sich zu solcher Außerachtlassung bekennt, nun, der sei konsequent und führe dieselbe auch durch in den Beziehungen des praktischen Verkehrs, im Hinblick auf die Güter und Genüsse dieses Lebens. Will oder vielmehr kann er das nicht, dann möge er zum mindesten sich klar machen, daß er mit seinem Monismus sich selber belügt und auch andere zu belügen trachtet.

512. Wir beginnen mit dem, woraus wir am klarsten und deutlichsten die Wahrheit erkennen können, und das ist die menschliche Natur. Wir selber sind uns am nächsten, und daher kommt es, daß das Menschliche am vernehmbarsten gegen jenes Aufgehen in „Einem" seine Einsprache erhebt. In dem Selbstbewußtsein begreift jeder einzelne Mensch sein eigenes Sein als den wirklichen Grund seiner Tätigkeit. Ich gewahre in meinem Innern einen Strom von Gedanken, Affekten, Urteilen, Willensakten, Liebe und Haß, Freude und Trauer, und mich selbst erkenne ich als den Träger, den Quell dieser Erscheinungen. Am deutlichsten erkenne ich mich als den Träger jener Taten, zu denen ich mich mit freier Willensbestimmung gebracht habe. Ich bin der verantwortliche Urheber meiner Handlungen, zu denen ich selbst mich so bestimme, daß ich das Bewußtsein in mir trage, auch zu anderem hätte ich mich bestimmen können, wenn ich gewollt hätte. Mir allein und keinem andern rechne ich manche meiner Handlungen zu, entweder zu Verdienst und Lob oder zu Strafe und Schuld. Der sich selbstbewußte Mensch faßt sich auf als ein einheitliches, von jedem andern Sein getrenntes und selbständiges Sein, nicht wie den Bruchteil einer großen Massensubstanz, nicht wie das Blatt eines Baumes, nicht wie den Schaum an einer Meereswelle. Er erkennt, daß er für sich selbst besteht und tätig ist, nicht aber als Stück eines andern Wesens, von welchem die andern

Menschen, Tiere und Steine ebenfalls Stücke wären. Was für Augen würde wohl das Büblein auf der Schulbank machen, wenn ihm der Lehrer sagte, jener sangeslustige Krieger habe seinen von der Kugel durchbohrten Kameraden im Ernste für ein Stück von sich gehalten? Wer überhaupt in der Prosa des täglichen Lebens an der wahren Vielheit der Menschen wirklich zweifeln wollte, wer im Ernste die Überzeugung hegen wollte, er hätte es bei seinen wissenschaftlichen oder geschäftlichen Fehden nicht mit einem andern zu tun, sondern nur mit einer andern Tätigkeit des eigenen Tätigkeitsgrundes, der würde nicht dieses allseitig anerkannte Fundament des praktischen Handelns, wohl aber seine eigene gesunde Geistesverfassung zweifelhaft machen.

Eine Wahrheit, welche bis zum Überdruß durch das Gebahren eben jener Herren, die uns über die bloße Phänomenalität des menschlichen Ich so Schönes zu sagen wissen, bestätigt wird. Denn sie lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß *ihr* Ich ein höchst empfindsames, selbstbewußtes, sich gegen jede Identifizierung mit andern Ichs sträubendes „Schattenbild" ist.

Steht nun einmal die Seinsverschiedenheit zwischen den vielen Menschen unerschütterlich fest, so steht es ebenso fest, daß die andern Dinge nicht Stücke eines einzigen sind. Der Jäger und der geschossene Hirsch, der Tiger und der angefallene Indier, der Raubvogel und der arme Sperling, das alles sind gesonderte Existenzen. Von den verschiedenen Pflanzen ist das nämliche zu sagen; wir haben da viele organische Individuen, von denen jedes seine abgeschlossene Entwicklung besitzt.

Diese antimonistische Beweisführung ist durchschlagend; läßt sich vielleicht gegen dieselbe etwas einwenden?

513. Die Bedenken, welche man gegen unsere Argumentation aus gemachten Beobachtungen herbeizieht, sind so hinfällig, daß es Zeitverlust wäre, sich mit denselben eingehender zu befassen. Da erinnert man daran, daß das „Ich" im Traum sich ein, zwei, drei Ichs gegenüberstellen kann, die doch im Grunde mit dem ersten Ich reell identisch seien; so könnte es ja leicht sein, daß auch die vielen Menschen, welche ich im wachenden Zustande sähe, mit welchen ich stritte, von welchen ich hörte, in den Zeitungen läse, eben solche hingeträumte Schein-Ichs seien, die im Grunde mit mir identisch wären. Man verkennt dabei gänzlich die Natur des Traumes, der nur in Reproduktion und Kombination gehabter *Eindrücke* besteht, welche ursprünglich von einer wirklichen Welt herrührten. — Eine andere Schwierigkeit nimmt man von jenen Mißgeburten her, wo zwei Menschen zu *einem* Individuum verwachsen zu sein scheinen oder wo ein Mensch zwei Köpfe hat, also ein doppeltes Bewußtsein, zwei Individualitäten besitzt. Hier dürfte vor allem an ein Wort des *Aristoteles* zu erinnern sein. „Wo es sich um die Natur eines Dinges handelt", sagt der Stagirite, „muß man die möglichst naturgemäßen

Erscheinungen ins Auge fassen, nicht die abnormen."[1] Aus Normalmenschen ist also über die Individualität und Vielheit der menschlichen Substanzen ein Urteil zu bilden; und nach diesen festen Anschauungen sind dann anormale Fälle zu beurteilen, wobei es allerdings geschehen kann, daß es für unser Erkennen dunkel bleibt, ob wir es im angeführten Falle mit einem oder mit vielen Menschen zu tun haben.

514. In dem vorigen Argumente sind wir vom menschlichen Selbstbewußtsein ausgegangen. Wir können aber auch unsern Ausgangspunkt allgemeiner fassen und jenes Bewußtsein beachten, welches in der Sphäre des Sinneslebens liegt und somit nicht nur jedem Menschen, sondern auch jedem Tiere eigentümlich ist. Man braucht nur das Sinnesleben in seinen verschiedenartigen Betätigungen zu beachten, und man gewahrt, daß in dem Bewußtsein eines jeden fühlenden Wesens sich jene Selbständigkeit kundgibt, wodurch ein Ding allein für sich und nicht als Teil eines andern besteht. „Könnte dieses Bewußtsein die ganze Tätigkeit des Tieres bestimmen, wenn es nicht die verschiedenen Wahrnehmungen zu einer gewissen Einheit zusammenfaßte und zugleich mit den Kräften, welche tätig sind, in einem Lebensgrunde wurzelte? Je mannigfaltiger die sinnliche Wahrnehmung und das Wirken der übrigen Kräfte ist, desto mehr offenbart sich jene Einheit des Seins. Nun füge man hinzu, daß die Tiere nicht nur jedes für sich aus dem Samen entstehen, sich entwickeln und wirken, sondern sich auch gegenübertreten und eben infolge ihres Bewußtseins, der Empfindung ihrer selbst, sich bald entzweien und bekämpfen, bald annähern und unterstützen. Wo findet man in der Natur einen Organismus, in welchem die Glieder auf solche Weise jedes für sich entständen, lebten und vergingen? jedes für sich nicht nur eine Tätigkeit, sondern auch ein besonderes Bewußtsein hätten und von diesem im Verkehre untereinander geleitet würden?"[2]

Das Gesagte bestätigt sich, wenn wir die Natur des Erkennens noch näher ins Auge fassen. Wären die Tiere nur Akzidentien einer einheitlichen, tiefer liegenden Substanz oder auch nur Teile einer solchen, so müßten wir annehmen, daß eine einheitliche Substanz ein mehrfaches Bewußtsein, ein mehrfaches Erkennen haben könnte. Dies ist aber nicht möglich. Denn das Erkennen ist eine in der Substanz immanente Tätigkeit, d. h. sie geht nicht von der Substanz, welche sie ausübt, hinüber auf ein anderes, sondern verbleibt in derselben. Das sinnliche Bewußtsein besteht darin, daß ein Sinneswesen seines eigenen Tuns und Leidens einigermaßen inne wird. So oft also Bewußtsein und Erkenntnis als getrennt in die Erscheinung treten, so viele für sich bestehende Prinzipe müssen vorhanden sein. Es kann allerdings auch ein einheitliches Wesen viele Erkenntnisse haben;

[1] Arist., De republ. l. 1, c. 5, 1254a. 36.
[2] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 787.

aber alsdann ist es stets offenbar, daß sie bloß der Zahl der Akte nach, nicht aber dem eigentlichen Prinzipe nach viele sind. Ebensowenig wie in einem Tiere jedes Organ sein eigenes Bewußtsein und Erkennen besitzen kann, ebensowenig könnten die Naturindividuen, wenn sie Organe einer einheitlichen Substanz wären, jedes für sich Dinge erkennen und ihrer Erkenntnisse und Empfindungen inne werden.

Hiermit ist aber wieder ein fundamentaler Riß durch den ganzen Bau des Monismus gezogen. Denn repräsentieren einmal die Tiere eine wahre Vielheit von Substanzen, dann können wir auch nicht mehr daran zweifeln, daß unter allen übrigen Naturwesen die gleiche Geschiedenheit obwaltet.

515. Richten wir nun unsern Blick auf das vegetativ-organische Leben. Daß das vegetative Leben als solches ein eigentümliches Strebigkeitsprinzip voraussetzt, dürfte sich mit zwingender Evidenz aufdrängen, wofern man nur die einem jeden Einzelorganismus innewohnende Entwicklungs- und Propagationsfähigkeit, welche ins Unendliche geht, und die demselben eigentümliche Heilkraft, welche für unbestimmt viele und unbestimmt mannigfaltige Verletzungen hinreicht, in Erwägung zieht. Aber diese Tätigkeit und Strebigkeit ist in sich abgeschlossen, ist jedem Organismus, welcher in die Erscheinung tritt, eigentümlich. Es ist nicht das nämliche Strebigkeitsprinzip, welches im Baume nach Leben hascht und im Parasit dem Baume die Nahrung entzieht. In jedem Organismus trägt die gesamte Tätigkeit den Charakter eines einheitlichen, in sich abgeschlossenen Zusammenwirkens, welches darauf gerichtet ist, daß das Ding sich selber sucht durch Aufbau, Entwicklung, Erhaltung sowohl des individuellen Seins durch Ernährung als des Seins der Spezies durch Generation. Der Baumeister, der Bau, das Material ist eins und das nämliche. Erstreben, Ausführen, Erreichen liegt in einem und dem nämlichen Prinzip. Und dieses eine Prinzip liegt nicht tiefer als der Organismus und reicht nicht weiter als der Organismus. Man überdenke doch nur so eine organische Gestalt, mag sie nun auch so bizarr sein wie ein Truthahn oder so ekelhaft wie eine Kröte: das ist kein Stückwerk, nein, das ist eins und ganz, wie aus einem, fertigen Guß; man möchte sagen, ein einheitlicher, abgeschlossener Gedanke sei in diesen Gliedmaßen ausgewachsen. Nicht dürre Herbarien, nicht Kabinette ausgestopfter Tiere, nein, die Natur selber in ihrer Fülle, Lebendigkeit, Beweglichkeit muß man betrachten, um sich davon zu überzeugen, daß wir da eine wahre Vielheit hypostasierter Gedanken vor uns haben, gedacht und gemacht von dem Einen, der der Welt Urheber ist. Der Mensch schreibt mit Tinte, Gott schreibt mit Welten.

Die Naturwirklichkeit liefert also den erdrückendsten Beweis dafür, daß wir in dem einzelnen Organismus weder eine bloße Erscheinung, ein bloßes Akzidens, noch ein Stück, einen Bruchteil einer einheitlichen, tieferliegenden Substanz erblicken dürfen. Ein jeder

Organismus besteht für sich, er ist ein in seiner Art vollendetes Wesen, besitzt in sich selbst abgeschlossene Einheit, ist nicht Stückwesen, ist seinem Sein nach von andern Individuen gesondert, gesondert in seinem Ursprung, seiner Entwicklung, seinem Untergang, stellt sich in seiner Art vollendet dar als Prinzip einer Tätigkeit. Wie dürfte man ihm also den Charakter einer vollendeten Substanz absprechen? Denn Substanz sein will ja weiter nichts besagen, als Ausgangspunkt einer für sich bestehenden, gesonderten, in sich vollendeten Tätigkeit sein.

516. Wir wollen unsern Gesichtskreis noch mehr erweitern. Es ist allerdings zunächst das Reich des Organischen, wo sich die Verschiedenheit und Geschiedenheit der Naturwesen in vielseitig ausgeprägten, durch und durch bis in die kleinsten Strukturverhältnisse, ja sogar bis zu dem einzelnen Stoffelement eigentümlich gearteten und dabei in sich abgeschlossenen Daseinsformen handgreiflich äußert. Aber auch die anorganischen Dinge benehmen sich als Träger einer von ihnen ausgehenden und dabei abgeschlossenen Tätigkeit, somit als eine wahre Vielheit von Substanzen. Die körperlichen Substanzen sind im Raume verteilt. Kein Ding ist genau da, wo auch ein anderes Ding ist. Die Physik macht uns mit Tätigkeiten der Dinge bekannt, welche sich ausdehnen und vervielfältigen und vermehren, je nachdem die Materie ausgedehnt oder vervielfältigt oder vermehrt wird. Wo viele, verschiedene und geschiedene Wirksamkeiten sind, da sind auch viele, verschiedene und geschiedene Träger dieser Wirksamkeiten. Die Chemie nennt eine Unzahl verschiedener Stoffe, in welchen sie einen spezifisch verschiedenen Typus anerkennt. Das einzelne, spezifische Naturwesen ist zwar, wie Wigand[1] bemerkt, einesteils der Träger der allgemeinen Naturgesetzmäßigkeit, d. h. der Träger allgemeiner Eigenschaften (der Ausdehnung, Anziehung, Wärme usw.), welche unter gleichen Umständen gleiche Wirkungen hervorbringen. Auf der andern Seite steht aber das besondere Naturwesen mit einer spezifischen Eigenart als ein charakteristisch ausgeprägter Typus dem allgemeinen Naturwirken mit entschiedener Selbständigkeit gegenüber. Diese Eigenart äußert sich, wie der soeben genannte Gelehrte weitläufiger ausführt, a) in einer spezifischen Modifikation der allgemeinen Qualitäten; b) in einer eigentümlichen Kombination der bestimmten Qualitäten; c) in einer bei den zusammengesetzten Wesen neu auftretenden, von der Qualität der Bestandteile verschiedenen höheren Qualität. Wenn aber eine jede Klasse der Naturwesen ihr eigentümliches Aggregatverhalten und Gefüge, ihre eigentümliche Begrenzung besitzt, wenn sich in jedem für die Chemie als eigenartigen Stoff darstellenden Körper eine bestimmte chemische Verwandtschaft, Sättigungsfähigkeit und Wärmekapazität, ein bestimmtes spezifisches Gewicht und elektrisches Ver-

[1] Der Darwinismus usw. II 117—163.

halten, wenn sich in dem Charakter einer jeden Spezies eine eigentümliche Ausprägung vorfindet, so fordert das die ganze Natur beherrschende Kausalprinzip, daß wir die gedachten Eigenschaften nicht als äußerlich zusammengewürfelt ansehen, sondern daß sie ihren Grund in einer inneren, ganz bestimmten und abgegrenzten Naturnotwendigkeit besitzen, also Äußerungen eines eigentümlichen, gegen anderes geschiedenen Grundes sind. Wir müssen viele gesonderte und verschiedene Substanzen haben.

Niemals, sagt Wigand[1], gelangen wir zu einem allgemeinen Prinzip, etwa zu einer allgemeinen Grundkraft, welche wie ein Strom sich ergösse, die einzelnen Körper gleichsam in Besitz nähme und sich in die einzelnen Kräfte differenziert hätte. Jeder Schritt der sich differenzierenden Kraft erfordert die Annahme einer besondern, in jener Urkraft noch nicht gegebenen Ursache. Auch wenn man sich die ursprünglich einheitliche Kraft als eine ganz bestimmte, etwa als Wärme vorstellt, welche im Laufe der Zeit, ohne daß neue Kraft erzeugt wurde, sich zum Teil in die andern Formen umgesetzt habe, so ist auch damit der Wirklichkeit nicht genügt, weil nach dem Grundsatz „Keine Wirkung ohne Ursache" für jede solche Umsetzung ein besonderer Grund vorhanden sein muß. . . . Die Natur verhält sich in dieser Beziehung wie eine mit Menschenkräften betriebene Fabrik oder eine Armee, welche ebensoviele Kraftzentren und Kraftquellen hat als Arbeiter oder Soldaten, und deren Leistung nur in der Addition vieler Einzelleistungen beruht. Zwar wird der Effekt wesentlich auch durch das planmäßige Zusammenwirken, durch die Organisation und einheitliche Führung bedingt: aber ein solcher Faktor wie der Fabrikherr, der Feldherr, welcher selbst eine reale Potenz im Ganzen ist, ist für den Gesamteffekt der Natur in der Natur selbst nicht vorhanden. Wir haben Wigand reden lassen, um zu bestätigen, daß vorurteilsfreie Naturbetrachtung überall zur peripatetischen Naturauffassung zurückführt.

517. Ziehen wir zum Schluß die Zweckstrebigkeit der Dinge in unsere Betrachtung hinein, so erhalten wir allerdings kein neues Beweismoment, aber doch das bereits gestellte von einer neuen Seite. Der Zweck ist ein einheitlicher, in sich abgeschlossener Gedanke, welcher bei der Ausführung die Direktion bietet und sich in der Einheitlichkeit der Ausführung für unser Erkennen offenbart. Früher sahen wir, daß der innere Zweck in der Natur auf dem Grunde der Wesenheit liegt, ja das Wesen selbst ausmacht. So viele innere, in sich abgeschlossene Zwecke (d. i. Zweckstrebungen) also in der Welt vorhanden sind, ebensoviele sachlich geschiedene Substanzen müssen anerkannt werden. Nun aber macht sich beziehentlich jener Zwecke eine wahre Vielheit geltend (n. 250). Man beachte nur die tausend- und millionenfältige Arbeit in einem einzelnen Organismus, und bald

[1] A. a. O. II 107 176.

wird man gewahren, daß da alles von der einen und ganzen Zwecktendenz geleitet ist, welche auf die Verwirklichung und Erhaltung des Ganzen nach seiner individuellen und spezifischen Seite abzielt, und darin — wenigstens unter dem vorwiegenden und darum maßgebenden Gesichtspunkte — seinen Abschluß findet. Durch ein kompliziertes Zusammenwirken wird ein Ganzes rund und rein hingesetzt. Das Ganze ist jedesmal in sich vollendet und gegen anderes abgegrenzt. „In den Pflanzen", sagt Trendelenburg[1], „erscheint der Zweck individuierend, indem er sich in der Assimilation, in der Verwandlung des unorganischen Stoffes in organischen, in dem Plan des Typus, in der Fortpflanzung der Gattung kundgibt: im Tiere zeigt er sich, indem er mehr und mehr zentrale Bildung hervorbringt, und seine Bedeutung steigt innerlich in der Empfindung, im Begehren, äußerlich in den vielgliederigen Werkzeugen, bis er im denkenden und wollenden Menschen selbst eine ethische Bestimmung darstellt." Jeder einzelne Mensch füllt sein Leben mit der Erstrebung von Zwecken aus, die er sich selbst als vollständiges, in sich abgegrenztes Wesen vorgezeichnet hat. Alle diese Zwecke gipfeln in dem einen, daß der Mensch — wiederum als vollendetes, in sich abgegrenztes und für sein Tun verantwortliches Wesen — sich gemäß der von einer höheren heiligen Macht gewollten Ordnung nach allen Seiten hin einrichte. Diesem einen ist alles untergeordnet, sogar die Erhaltung der vegetativ-animalen Existenz. Dieses eine bestimmt darüber, ob der individuelle Mensch gut oder schlecht sei.

Weil eben der Totalzwecke in der organischen Natur so unendlich viele sind, daher wird jene millionenfache Kollision, welche man als „Kampf ums Dasein" bezeichnet und in so unwissenschaftlicher Weise ausgebeutet hat, eine Möglichkeit, jene Konkurrenz, infolge deren sehr viele Einzelwesen ihren inneren individuellen Zweck nicht vollständig erreichen. Nicht alles in der Welt ist eine Entwicklung. Der Zweck des Weltganzen fordert es vielmehr, daß zahlreiche Dinge ihre naturgemäße Entwicklung nicht finden; derselbe liegt somit außerhalb der einzelnen Naturdinge; das will sagen: die Naturdinge sind in ihrem eigentlichen Sein und Wirken nicht Teile eines Dinges, sondern wirklich viele Dinge. So deutet die Vielheit der inneren Zwecke hin auf eine wirkliche Vielheit der Dinge.

Bei den unorganischen Dingen müssen wir schon genauer zusehen, um zu gewahren, daß auch hier Vorgänge sich nach einem Ziele richten. Das Ziel ist das spezifische Sein der einzelnen Klassen von Dingen. Ein jedes Ding entwickelt in seinem Innern eine genau abgemessene Kombination von kohärierender, expandierender Tätigkeit, besitzt eigentümliche Molekularbewegungen und Elektrizitätszustände usw. Das Resultat ist ein einheitliches, es ist das spezifische Sein eines jeden Stoffes, wie er immer und überall mathe-

[1] Logische Untersuchungen II 79.

matisch genau wiederkehrt. Vielfältiges und Verschiedenes ist bei jeder Molekel auf ein einheitliches, gegen andere Spezies scharf abgegrenztes Ziel gerichtet. Und dabei sitzt das Richtende nicht draußen oder drüber, wie bei der Maschine, sondern es wohnt dem inne, was gerichtet wird. Wie bei den Tieren die Geschiedenheit der Substanzen darin hervortritt, daß sie einander — sei es freundlich, sei es feindlich — gegenübertreten, so zeigt sich die nämliche Geschiedenheit bei den anorganischen Substanzen dadurch, daß sie mit ihrem eigentümlichen Sein, ihren eigentümlichen Bewegungszuständen, ihrer eigentümlichen Masse sich einander entgegenstellen, um Anprall, Zurückstoßung, Verbindung, Austausch der Eigenschaften u. dgl. zu bewerkstelligen.

518. Aber sind nicht die Zwecke der einzelnen Dinge dennoch Partialzwecke des einen großen Weltzweckes, ähnlich wie etwa die Zwecke der Hand, des Ohres, der Kniescheibe als Partialzwecke in dem einen Zwecke des ganzen Organismus enthalten sind? Diese Frage ist in gewissem Sinne zu bejahen. Das Entscheidende liegt aber darin, ob der eine große Weltzweck in der Welt selbst ein einheitliches, der Welt selbst innewohnendes und die ganze Welt umfassendes Strebigkeitsprinzip besitzt oder nicht: mit andern Worten: es fragt sich, ob der Weltzweck nicht nur *einer* ist wegen des einheitlichen Inhaltes und wegen des *einen* überweltlichen Prinzips, welches den Zweck zuerst erfaßt, sondern auch *einer* wegen des *einen nächsten* Prinzips, woraus die Strebigkeit hervorginge.

Aus unsern bisherigen Ausführungen ergibt sich eine Bestätigung für unsere obige Behauptung, daß ein einheitliches Strebigkeitsprinzip, eine „Seele", der Welt *nicht* innewohnt. Beobachten wir die Dinge, wie sie *sind*, so müssen wir sagen: sie tragen eine so ausgeprägte Selbständigkeit zur Schau, daß wir in ihnen unmöglich Gliedmaßen eines einheitlichen Weltorganismus erblicken können. Hätten die Weltseelen-Theoretiker recht, so verhielten sich die vielen Menschen zum ganzen Kosmos, wie etwa Blätter oder Hirnzellen zum ganzen Organismus. Ein solcher Gedanke löst sich in Dunst auf, sobald man aus der Stube aprioristischer Spekulation hinaustritt in die frische Luft der Wirklichkeit. Jeder Mensch ist ein Ganzes; mag er auch seiner äußeren Erscheinung nach verschwindend klein im Weltall erscheinen: seiner Intelligenz, seinem freien Willen nach bildet jeder einzelne Mensch eine reiche, in sich abgeschlossene Welt, welche das große, materielle Universum an Wert und Bedeutung bei weitem überragt. Und wie der einzelne Mensch als ganze Substanz sich in sich abschließt, so das Tier, so die Pflanze. Die übrigen Dinge, welche uns umgeben — das Tintenfaß auf dem Tisch, das Lumpengewand des Bettlers, der Stein auf der Erde wird durch keine engeren Bande mit dem Kosmos verknüpft als der Mensch und das Hündlein. Wir müssen also dafür halten, daß die Lumpen und Steine und Sterne *nicht* von einer einheitlichen Weltseele beseelt sind.

Vergleichen wir das Weltganze mit Dingen, über deren Beschaffenheit kein Zweifel obwaltet, so gewahren wir sofort, was wir von der Weltseele zu denken haben. Es steht fest, daß eine Taschenuhr, ein Feuerwerk, eine zur Schlachtreihe aufmarschierende Armee, ein großes Konzert, eine Lokomotive keine Seele, kein inneres Strebigkeitsprinzip besitzt, während es außer Frage steht, daß ein Pferd, ein Eichbaum von einem derartigen Lebensprinzip beseelt wird. Wem ist der Kosmos beizuzählen: jenen großartigen Erscheinungen, bei welchen eine außerhalb der Dinge befindliche Intelligenz eine zahllose Vielheit zu einheitlicher Ordnung disponiert hat oder aber einem vollendeten Organismus, einer Pflanze oder einem Tier? Bei dem Organismus leitete uns die Superiorität des organischen Geschehens über die physikalische und chemische Evolution, die unbeschränkte Generationsfähigkeit, die in den verschiedensten Gestalten auftretende Heiltätigkeit zu der Annahme hin, daß im Organismus selbst der einheitliche Grund der Harmonie und Konspiration vorliegt. Diese Gründe kommen beim Kosmos in Wegfall. Das Weltall ist einzig, es ist nicht fähig, Weltällchen zu gebären, ebensowenig wie ein Schiff oder eine Uhr direkt andern Individuen ihresgleichen das Dasein zu verleihen im stande ist. Spricht man von Störungen, welche das Universum selbst „heilt", so übersehe man nicht, daß es sich da um Vorgänge handelt, welche entweder in längeren Zwischenräumen regelmäßig wiederkehren, oder um solche, wo der Mechanismus selbst, als selbständiger Vorgang betrachtet, die „Heilung" herbeiführt. Mag also immerhin die Einheit des Universums wegen der natürlichen Zusammengehörigkeit der Vorgänge eine organische genannt werden: im Hinblick auf die wahre Vielheit der Prinzipien, aus welchen alle jene Vorgänge hervorgehen, ist sie eine maschinenartige, eine mechanische. Die Zwecke der einzelnen Naturdinge sind dem einen Weltzwecke eingegliedert, ähnlich wie in der Uhr die Zwecke der Schrauben, Rädchen, Zeiger usw. in einem Zwecke des ganzen Mechanismus enthalten sind; oder ähnlich wie bei der Armee der Zweck des Ganzen den Zweck des Füsiliers, Dragoners, Artilleristen, den Zweck des Helmes, Reitstiefels, Protzkastens in sich begreift.

519. Wir müssen gestehen, der kosmische Monismus ist plattердings unfähig, das große „Welträtsel" zu lösen. Die denkenden Naturfreunde, welche hier Aufschluß suchen, sind auf falschem Wege; sie kommen vor einen Berg zu stehen, über den kein Klingklang neuer Namen hinüberhilft. Mag man das, was Fechner das „oberste Weltgesetz" und Örsted den „Weltgedanken", Burdach und andere Physiologen den „Weltorganismus" nannten, mit Frohschammer „Weltgenie" und „Weltphantasie", oder mit Noirée die „dunkle Ichheit des Alls", oder mit F. v. Feldegg „Gefühl" nennen: unter jedem Namen ist der alles zu einem Wesen knetende Monismus ebenso unhaltbar wie der alles zu bloßen Atomen zersplitternde Ato-

mismus. Mag man die Monas mit dem Glanze der Gottheit umkleiden, mag man sie zur Teufelsfratze verzerren, oder mag man sie nur auf die Natur beschränken: in allen Fällen trägt man in die Welt eine Auffassung hinein, welche man nicht aus ihr herausgelesen hat, gegen welche die Wirklichkeit sich sträubt: beraubt man die Einzeldinge einer Selbständigkeit, welche ihnen laut Zeugnis aller beobachteten Tatsachen zukommt; verwickelt sich dabei in einen Knäuel von Widersprüchen und macht sich zum Heuchler. Nur der Pluralismus der Weltdinge, verursacht und getragen von einem einheitlichen, über der Welt stehenden Urgrunde alles Seins, deckt sich mit der Wirklichkeit. Es gibt in der weiten Welt Intelligenz, Vernunft, Idee, Leben, Zweckstrebigkeit, Gesetzesgrund, Sein. Aber das alles ist nicht eins, es sind viele Wesen. Menschen, Tiere, Pflanzen, überhaupt alle Naturwesen sind in Wirklichkeit das, was sie einer aufmerksamen Beobachtung zu sein „scheinen": einheitliche, voneinander getrennte Individualsubstanzen.

Sehr oft ist von seiten der Naturforscher gegen die Philosophen die Anklage erhoben worden, sie träten an die Natur heran mit vorgefaßten Ideen, um in diese Formen die lebendige Natur hineinzuzwängen. Gegenüber den Philosophen der Vorzeit ist diese Klage, wie wir an anderer Stelle (n. 64) dargetan haben, unbegründet; gegen die Philosophie der neueren Zeit ist sie berechtigt. Unsere deutschen Philosophen haben sich, soweit sie dem Monismus huldigten, nicht als Welterforscher, sondern als Weltbaumeister benommen, nicht als Denker, sondern als Begriffsphantastiker. Anders verhält es sich mit einem andern sog. „Monismus", welchem wir in folgendem nähertreten müssen; derselbe hat nicht in der Philosophie, sondern in der mechanischen Naturbeobachtung oder vielmehr in der Apotheose der ὕλη, der Materie, seine Geburtsstätte.

Zweiter Abschnitt.

Der hylistische Monismus.

Erstes Kapitel.

Der hylistische Monismus im allgemeinen.

§ 1.

Bedeutung und Ansprüche desselben.

520. Schon längst hat die materialistische Zeitrichtung mit stets zunehmender Energie die unbeschränkte Herrschaft des menschlichen Geistes über die Natur angestrebt. In der Natur hat sie nur bewegte Stoffe gefunden; darum sollte auch der Mensch nur aus bewegtem Stoff bestehen. Die Naturwissenschaft, insofern sie sich mit

bewegtem Stoff zu tun macht, soll die allumfassende Universalwissenschaft sein. Keine Frage gibt es, die nicht nach allen Seiten hin vor das Forum dieser Naturwissenschaft gehörte. Neben der Naturwissenschaft kann keine andere Wissenschaft irgend welche Berechtigung besitzen; alle Disziplinen müssen sich in die Naturwissenschaft eingliedern lassen. Nur die Lehren der Naturwissenschaft können für die Sitten und die Religion der Völker eine Norm abgeben. Die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes ist nichts als ein chemisch-physikalischer Prozeß. Es soll dem Naturforscher freistehen, aus Ahnungen, Wünschen, Problemen, Hypothesen, gedeuteten Tatsachen einen Bau zu planen, der die Vernichtung der bestehenden Religion und Moral und den Umsturz der sozialen Ordnung bedeutet, und unbedenklich soll er diesen Bau den Massen des Volkes zugänglich machen dürfen. An diese Prätension der Naturwissenschaft erinnerte uns Professor Benedikt, als er auf der Naturforscherversammlung zu Graz (1875) in seinem Vortrag über die Psychologie der Verbrechen den Ausspruch tat: „Vielfach sich berührend, ihre Massen vermischend und dann wieder gesondert fließend, wachsen die Ströme der Naturwissenschaften immer mächtiger an, um sich endlich zu dem Meere einer neuen Weltanschauung zu vereinigen, dessen Fläche nicht bloß das Schiff des Gelehrten trägt, sondern aus dessen Wogen auch für die Massen ein neues Evangelium auftauchen muß."

Auf dem Boden dieser Anschauung machte sich also das „philosophische Bedürfnis" geltend; es erwachten die „Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft". Diesen Tendenzen verdankt das sein Dasein, was man „modernste Zoologie" nennt; es ist der Versuch, die durch die Darwinsche Theorie angeregten Deszendenzstudien der Gelehrten zu einer Entwicklungsgeschichte des Menschen, ja zu einer Auflösung alles Seienden in einen Gesamtmechanismus, zu einem in sich abgeschlossenen Monismus weiterzubilden. Gerade diese Richtung hat ihre begeistertsten Anhänger in den Reihen der Sozialisten gefunden. Alles ist Entwicklung im Leben, in den Anschauungen der Menschen, — nichts ist beständig. In Abhängigkeit von den materiellen Existenzbedingungen taucht bald diese, bald jene religiöse und philosophische Weltanschauung auf[1]. Nicht nur die ökonomischen und politischen, auch die rechtlichen, moralischen, religiösen Begriffe sind abhängig von den jeweiligen materiellen menschlichen Lebensverhältnissen. Das ist die „berühmte" Marx-Engelssche Theorie, „materialistische Geschichtsauffassung" genannt. Sie ist — abgesehen von einigen Hegelianischen Anklängen — im Grunde genommen nichts anderes als die erweiterte „modernste Zoologie". Der Mensch fängt eben Marx zufolge dann an, Mensch zu sein, „nachdem er aufgehört hat, Affe zu sein"[2]. Die weitere Entwicklung des Menschen

[1] Cathrein, Der Sozialismus[8] (1903) 88.
[2] Die neue Zeit 1890—1891, Nr 18, S. 564.

muß sich darum auch, analog zur Entwicklung der Tiere, in voller Abhängigkeit von bloß materiellen Bedingungen vollziehen. Einer besondern Widerlegung bedarf diese Theorie nicht. Sie steht und fällt mit dem materialistischen Monismus.

Wir haben uns bereits früher (n. 140) daran erinnert, daß im Verlaufe der vierziger Jahre Mayer, Joule, Grove u. a. das imponierende „Gesetz von der Einheit aller Naturkräfte" aufstellten. Für materialistisch gesinnte Gelehrte lag darin eine Versuchung, auch das ganze Gebiet des organischen und Geisteslebens voll und ganz in diese Einheit hineinzuziehen und dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft sämtliche Phänomene des niedern und höheren Lebens nach allen Seiten hin zu unterstellen. Darwin beseitigte die alle einzelnen Spezies der Organismen trennenden Schranken; Ernst Häckel und andere bliesen mit ihren kühnen Behauptungen die Scheidewand zwischen Organischem und Unorganischem sowie zwischen Mensch und Tier hinweg. Das einheitliche Ganze steht vor uns. „Das Universum", sagt D. Fr. Strauß[1], „ergießt sich grenzenlos durch alle Räume und Zeiten; es ist der ins Unendliche bewegte Stoff, der sich durch Scheidung und Mischung zu immer höheren Formen und Funktionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreislauf beschreibt." Kein Zweck greift in den Vorgang der Entstehung ein. Alles ist Werk der wirkenden Ursachen. Die Natur ist nur eine, sie ist die mechanische Ursache, welche in der Materie wirkt. Jede von dieser Anschauung abweichende Ansicht ist dualistisch; der Zweck, ein transzendentes Gebilde, stiftet diesen Zwiespalt. Der Monismus der Materie ist Sieger, und eine neue Epoche der Menschheit beginnt.

521. Von Ernst Häckel[2] hat dieser Monismus seine Signatur erhalten. Häckels Gedanke ist folgender: Ich betrachte alles in der Welt naturwissenschaftlich; die Welt naturwissenschaftlich betrachten, heißt aber weiter nichts als die Welt mechanisch betrachten; nun ist die mechanische Betrachtung der Welt das nämliche wie die Betrachtung der Welt als Mechanismus: also ist die gesamte Welt weiter nichts als ein plan-, geist- und gesetzloser Mechanismus; nirgends gibt es etwas anderes als eine Unmasse von Atomen, als molekulare Bewegungserscheinungen der Materie. Da jede mechanische Wirkung eine mechanische Ursache fordert, so ist der Weltmechanismus anfangslos und absolut. Die ganze Natur mit Einschluß der Lebenserscheinungen und der Betätigung der menschlichen Freiheit und Moral findet in physikalisch-chemischen Prozessen ihre umfassende Erklärung. „Der mechanische Monismus wird das ganze komplizierte Getriebe des Weltprozesses von den verständlichen Vorgängen der anorganischen Natur bis zu

[1] Der alte und der neue Glaube 225.

[2] Ernst Häckel, Natürliche Schöpfungsgeschichte[10], Berlin 1902.

den dunkeln Ereignissen der Menschheitsgeschichte in eine durchsichtige Mechanik der Atome auflösen und den Weltgedanken, den die Spekulation vergeblich in einer Idee, einem Zweck oder Plan gesucht, in einer einfachen mechanischen Formel enthüllen." Häckel spricht zwar von „Seele", von „Atomseelen" und „Molekelseelen" und „Plastidulseelen". „Weit entfernt", sagt er[1], „an eine rohe und seelenlose Materie zu glauben, wie unsere Gegner, müssen wir vielmehr in aller lebendigen Materie, in allem Protoplasma die ersten Elemente alles Seelenlebens annehmen: die einfache Empfindungsform der Lust und Unlust, die einfache Bewegungsform der Anziehung und Abstoßung. Nur die Stufen der Ausbildung und Zusammensetzung dieser Seelen sind in den verschiedenen lebendigen Geschöpfen verschieden und führen uns von der stillen Zellseele durch eine lange Reihe aufsteigender Zwischenstufen allmählich bis zur bewußten und vernünftigen Menschenseele hinauf. . . . Wenn irgend eine Vorstellung im höchsten Grade poetisch und wahr zugleich ist, so ist es sicher die klare Erkenntnis: daß in dem kleinsten Würmchen und in dem unscheinbarsten Blümchen Tausende von selbständigen zarten Seelen leben." Aber man muß das recht verstehen. Diese Seelen sind nichts als die „Gesamtheit aufgespeicherter Spannkräfte", nichts als mechanische Bewegungskräfte. Die „Kontinuität der Kausalreihe in organischer wie unorganischer Natur", die „Begreiflichkeit sämtlicher Erscheinungen aus rein mechanischen Ursachen", das ist ja gerade die große Idee des mechanischen Monismus. Der Jenaer Professor nennt also das „Seele", was nach gewöhnlichem allgemeinen Sprachgebrauche die Negation der Seele besagt. Gedanke, Wille, Geist ist nur die Wirkung stofflicher Kräfte, ähnlich der Wirkung einer Dampfmaschine, es ist eine Art von elektrischer Batterienoperation, eine Reihe von Explosionen minimaler Torpedos. Die Übertragung geläufiger Namen, welche bisher allgemein zur Bezeichnung supermechanistischer Vorgänge oder Dinge gebraucht wurden, auf die einfachen mechanischen Bewegungsleistungen wird von manchen Monisten getadelt. „Auf diese Weise", sagt G. Seidlitz[2], „hört die alte Bedeutung der Worte eben auf, ohne daß ihre neue näher definiert wäre, und erklärt wird daher durch dieses Verfahren gar nichts; denn das Dehnen einer Bezeichnung über ihr gewohntes Maß hinaus kann man keine Erklärung nennen."

Das mechanistische System besitzt auch „Moral"; es ist die Moral der Tiere. „Die sozialen Instinkte der Tiere", sagt Häckel[3], „sind neuerdings von verschiedenen Seiten mit vollem Rechte als die Urquelle der Moral auch für den Menschen in Anspruch genommen. Die Gesetze der Assoziation und Arbeitsteilung bewirken hier wie dort

[1] Gesammelte Vorträge, 1. Heft, S. 180.
[2] In der Zeitschrift „Kosmos", Dezember 1878, 243.
[3] In der Schlußanmerkung zum Münchener Vortrag.

die Wechselwirkung der vereinigten Individuen, welche zum Pflichtgefühl führt. Demnach wird auch die Kulturgeschichte der Tiere, ein noch fast unbebautes Feld der Zoologie, jetzt die Aufgabe haben, die Kulturzustände der Ameisen, Bienen und anderer gesellig lebender Tiere in ähnlicher Weise aus niedern, rohen Verhältnissen historisch abzuleiten, wie das auch die Aufgabe der menschlichen Kulturgeschichte ist." Fragt man, wie denn überhaupt die Entwicklung der Moralität aus bloßen egoistischen Nützlichkeitsrücksichten möglich sei, so wird man daran erinnert, daß eine Gesellschaft, deren Mitglieder in Treue und Glauben verkehren, stärker sei und besser gerüstet im Kampfe ums Dasein als eine Gesellschaft, in der jeder den andern belügt.

Ja Häckel ist zuweilen „Christ". „Sicher enthält die christliche Religion ebenso wie die buddhistische, von allem dogmatischen Fabelkram entkleidet, einen trefflichen, humanen Kern. . . . Die wahrhaft humanen Seiten der Christenlehre sind so naturgemäß, so edel, so rein, daß wir sie unbedenklich auch in die Sittenlehre unserer monistischen Naturreligion aufnehmen. Ja die sozialen Instinkte der höheren Tiere, auf welche wir letztere gründen — z. B. das bewunderungswürdige Pflichtgefühl der Ameisen usw. —, sind in diesem besten Sinne geradezu christlich." [1] Auch das historische Christentum wird in den Kreisen der monistisch denkenden Gelehrten als sehr gute Religion gepriesen, da es, wie Gustav Jäger[2] behauptet, im Kampfe ums Dasein die vorteilhafteste Waffe gewesen sei. Der genannte Gelehrte meint, der christliche Glaube mache zuversichtlich und mutig, namentlich der Unsterblichkeitsglaube sei geeignet, Opfermut zu erzeugen. Im Hinblick auf so hervorragenden Nutzen stelle sich der Darwinianer mit Überzeugung auf den Boden des Christentums, an die Seite des praktischen Seelsorgers, und verteidige er die Grundlagen des Christentums. Über ein solches „Christentum" haben wir kein Wort zu verlieren.

522. Mit besonderem Nachdruck muß hervorgehoben werden, daß der mechanistische Monismus entschieden antitheistisch ist. Derselbe beansprucht, den Schöpfer oder wenigstens einen Gott, der sich irgendwie um die Welt bekümmerte, mit einem gewaltigen Apparate von Wissenschaft zu beseitigen; darin liegt sein Reiz, das Geheimnis seiner raschen Verbreitung[3]. Mit Recht bemerkte J. Rob. Mayer[4] im Hinblick auf die erstaunlichen Erfolge des Darwinismus in Deutschland: „Die Sache hat ohne Zweifel nur deshalb so viele Anhänger in Deutschland, weil sich daraus Kapital für den Atheismus machen läßt."

[1] E. Häckel, Freie Wissenschaft und freie Lehre, Stuttgart 1878, 76; vgl. Die Welträtsel, Bonn 1899, Kap. 17.

[2] Die Darwinsche Theorie, Stuttgart 1879, 140.

[3] Man vergleiche v. Bär, Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaft II 480.

[4] Briefliche Äußerung aus dem Jahre 1874.

Was Darwin selbst betrifft, so bekennt er sich im Sinne seines philosophischen Lehrmeisters Herbert Spencer[1] zu einem Gott als einer unerkennbaren Urkraft des Universum, mit der sich Phantasie und Gefühl, wenn's gewünscht wird, beschäftigen dürfte. Er rechnet es sich zum Verdienst an, gezeigt zu haben, wie man mit den Rätseln des organischen Lebens ohne den Behelf einer speziellen Vorsehung Gottes fertig werden könne, und bekennt einmal geradezu, daß seine Entwicklungstheorie dem Glauben an das Beabsichtigtsein einzelner Einrichtungen in der Natur von seiten des Schöpfers entgegenstehe. Darwins Nachtreter haben den von ihrem Meister begonnenen Weg verbreitert und fortgesetzt: ihnen genügt es nicht, bloß bei der Erklärung der Artunterschiede ohne einen besondern überweltlichen Einfluß fertig zu werden. „Ist ein persönlicher Schöpfungsakt einmal erforderlich", sagt H. G. Bronn[2], „so erscheint es uns ganz gleichgültig, ob der erste Schöpfungsakt sich nur mit einer oder mit zehn oder mit hunderttausend Arten befaßt, und ob er dies nur ein für allemal getan oder von Zeit zu Zeit wiederholt hat. Es fragt sich nicht, wie viele Organismenarten derselbe ins Dasein gerufen, sondern ob es überhaupt jemals nötig sein kann, daß dieser eingreife. . . . Wenn Herr Darwin die organische Schöpfung überhaupt angreift, so muß er auch auf die Erschaffung der ersten Algen verzichten." Sie haben den Schöpfer vollständig beseitigt und erkennen mit Th. v. Bischoff[3] in der Vorstellung einer Schöpfung eine höchst bedenkliche und gefährliche Beschränkung des wissenschaftlichen Forschens. Hierbei brauchten sie sich nur durch die Konsequenz des Darwinschen Gedankens leiten zu lassen. „Die Darwinsche Lehre", erklärt O. Caspari[4], „vereinigt sich nicht mit der Ansicht, nach welcher ein über das ganze Universum hinausliegender Weltschöpfer als *deus ex machina* das Weltall künstlich und überweltlich leitet und gängelt."

In sozialpolitischer Beziehung schreibt man dem mechanistischen Monismus die heilsamsten Wirkungen zu. Der Sozialismus, sagt Häckel[5], fordere für alle Staatsbürger gleiche Rechte, gleiche Pflichten, gleiche Güter, gleiche Genüsse; die mechanistische Entwicklungstheorie zeige, daß die Verwirklichung dieser Forderung eine bare Unmöglichkeit sei. „Die Existenzbedingungen sind für alle Individuen von Anfang ihrer Existenz an ungleiche, sogar auch die ererbten Eigenschaften, die Anlagen sind mehr oder minder ungleich: wie können da die Lebensaufgaben und deren Ergebnisse überall gleiche sein?" Die genannte Theorie lehre ferner, daß im Menschenleben wie im Tier- und Pflanzenleben überall und jederzeit nur eine kleine

[1] Über den Ausdruck der Gemütsbewegungen, Stuttgart 1872, 345.
[2] Entstehung der Arten (1860), Schlußwort des Übersetzers 516.
[3] Über die Verschiedenheit der Schädelbildung des Gorilla 79 ff.
[4] In der Zeitschrift „Kosmos" I 277.
[5] Freie Wissenschaft und freie Lehre 72—74.

bevorzugte Minderzahl existieren und blühen könne, während die übergroße Mehrzahl darbe und mehr oder minder frühzeitig elend zu Grunde gehe.

Um überhaupt von der Kompetenz, welche man für die mechanisch-monistische Naturwissenschaft in Anspruch nimmt, einen Begriff zu geben, dürfte es genügen, eine Stelle aus der Vorrede zur „Anthropogenie" (1. Auflage[1]) hier anzuführen. Professor Häckel sagt: „In diesem gewaltigen, weltgeschichtlichen Kulturkampf gegen den ‚Fortbestand der unsittlichsten und gemeinschädlichsten Einrichtungen der alleinseligmachenden Kirche', in welchem mitzukämpfen wir uns glücklich preisen dürfen, können wir nach unserem persönlichen Ermessen der ringenden Wahrheit keine bessere Bundesgenossin zuführen als die Anthropogenie. Denn die Entwicklungsgeschichte ist das schwere Geschütz im Kampfe um die Wahrheit. Ganze Reihen von dualistischen (d. h. das Geistige neben dem Sinnlichen, den Schöpfer neben der Natur voraussetzenden) Trugschlüssen stürzen unter den Kettenschüssen dieser monistischen Artillerie haltlos zusammen, und der stolze Prachtbau der römischen Hierarchie, die gewaltige Zwingburg der unfehlbaren Dogmatik fällt wie ein Kartenhaus ein. Ganze Bibliotheken voll Kirchenweisheit und voll Afterphilosophie schmelzen in nichts zusammen, sobald wir sie mit der Sonne der Entwicklungsgeschichte beleuchten."

523. Die Gelehrten von der Richtung des Herrn Professor Häckel haben das Eigentümliche, daß sie alle vorgeblichen Resultate, alle problematischen Aufstellungen sofort mit dem Nimbus dogmatischer Gewißheit umgeben, nach außen hin verbreitet und der blindgläubigen Hinnahme seitens der Menge überlassen wissen wollen. Dabei wird allerdings eine erstaunliche Masse der Beobachtungen von „Tatsachen" verwendet. Das gilt vom ganzen mechanistischen Monismus; derselbe ist sorgfältigst in Tatsachen eingewickelt. Das System selbst bleibt nichtsdestoweniger phantastisch-dogmatisch. Wollten wir die hierher gehörigen Redewendungen Häckels registrieren, so müßten wir ein ganzes Kapitel anfüllen und würden uns dabei auf einem Gemeinplatz bewegen. Hat ja doch das definitorische, orakelmäßige Auftreten des Jenaer Propheten bis in die weitesten Schichten hinein Verwunderung verursacht. Der eben genannte Gelehrte dürfte recht haben, wenn er sagt, man müsse diesen Monismus als eine der Wissenschaft überhaupt fremdartige Erscheinung in das Gebiet der subjektiven Meinungen verweisen, welche nicht, wie wissenschaftliche Ansichten, durch Gründe, sondern durch Motive bestimmt werden. Derselbe sei eine Tendenzoperation, die man als eine willkommene Bestätigung gewisser Lieblingsmeinungen der Zeit begrüße. „Nur auf diese Weise läßt sich die in der Geschichte der Wissenschaft unerhörte, fast alles im Taumel mit sich fortreißende Bewegung erklären. Denn wissenschaftliche Wahrheiten, selbst die Entdeckungen eines Kop-

[1] Inzwischen in 5. Auflage 1903 erschienen.

pernikus, Kepler und Newton brechen sich nur langsam Bahn. Nur Ideen, welche mehr in dem Willen als in dem Wissen wurzeln, brausen wie ein Sturmwind durch das Land." [1]

Seiner Sache absolut, wir möchten sagen fanatisch sicher, erklärt Häckel selbst seine Lehre für den „bedeutendsten Hebel der veredelten Bildung". „Da nun der wichtigste Angriffspunkt der letzteren die Erziehung der Jugend ist, so wird die Entwicklungslehre als das wichtigste Bildungsmittel auch in der Schule ihren berechtigten Einfluß geltend machen müssen; sie wird hier nicht bloß geduldet, sondern maßgebend und leitend werden." „Wie weit die Grundzüge der allgemeinen Entwicklungslehre schon jetzt in die Schulen einzuführen sind . . ., das zu bestimmen, müssen wir den praktischen Pädagogen überlassen. Wir glauben aber, daß eine weitgreifende Reform des Unterrichts in dieser Richtung unausbleiblich ist und vom schönsten Erfolge gekrönt sein wird. . . . Welch anderes Verständnis werden wir von unserem eigenen Organismus erlangen, wenn wir denselben nicht mehr im trüben Zauberspiegel der Mythologie als das fingierte Ebenbild eines anthropomorphen Schöpfers, sondern im klaren Tageslichte der Phylogenie als die höchst entwickelte Form des Tierreiches erkennen; als einen Organismus, welcher im Laufe vieler Jahrmillionen sich allmählich aus der Ahnenreihe der Wirbeltiere hervorgebildet und alle seine Verwandten im Kampfe ums Dasein weit überflügelt hat!" Da Professor Häckel durch Professor Virchow auf das Gefährliche seiner Prätension hingewiesen wurde, erhob sich im ganzen Lager des Monismus ein Sturm der Entrüstung. Fr. v. Hellwald[2], O. Caspari[3], Oskar Schmidt und endlich die Majorität der in Kassel (1878) versammelten Naturforscher traten mit schärfster Entschiedenheit für Häckel ein.

Also die Jugend soll mit dieser „Wissenschaft" vertraut gemacht werden! Im Herzen des Kindes soll das Bewußtsein der Tierheit angefacht werden. Im 18. Jahrhundert lautete die Parole: aus Christen Menschen zu machen; heute gilt es: aus Menschen Tiere zu machen. Damit man aber ob solcher „Bildung" nicht erschrecke, heißt es: „Sicher wird nach wie vor die sorgfältige Ausbildung des sittlichen Charakters, der religiösen Überzeugung die Hauptaufgabe der Erziehung bleiben müssen." Was für Sitte und Religion ist gemeint? „Unabhängig von jedem kirchlichen Bekenntnis lebt in der Brust jedes Menschen der Keim einer echten Naturreligion . . ., ihr höchstes Gebot ist die Liebe. . . . Dieses natürliche Sittengesetz ist viel älter als alle Kirchenreligion, es hat sich aus den sozialen Instinkten der Tiere entwickelt." Als Muster dieser Religion führt Häckel die Ameisen, Löwinnen, Papageien („Inséparables") und Hunde an! Wer die Schulverhältnisse kennt, wie sie in der

[1] Der Darwinismus II 88. [2] In der Zeitschrift „Kosmos" II 180.
[3] Virchow und Häckel vor dem Forum der methodologischen Forschung, Augsburg 1878.

Wirklichkeit sind, der weiß, daß der gefeierte Professor von Jena keine der modernen Schule fremde Forderung stellt; der weiß, daß die Zahl derjenigen Dozenten nicht bloß an Hoch-, sondern auch an Mittelschulen und leider hie und da auch schon an der Volksschule mit jedem Tage wächst, welche die Herzen der Jugend für die Geheimnisse der monistischen Entwicklungsreligion vorbereiten. In Rußland und Frankreich ist man in diesem Punkte schon weiter als in Deutschland. Die Folgen davon liegen in beiden Ländern zu Tage.

Wenn es auch schwerlich einen andern Naturforscher von Bedeutung gibt, der sich in so maßlosen Ausdrücken bewegt wie Häckel, so gibt es doch viele, welche mit dem Jenaer Darwin der Überzeugung sind, die sog. Forderungen der Naturwissenschaft seien zur Grundlegung einer neuen Philosophie, einer neuen Weltanschauung, einer neuen Religion ausreichend.

Bei den gewaltigen Wogen, welche diese Erhebung der Naturwissenschaft zum einzigen Apostolat der Völker bis in die weitesten Schichten aller Stände aufzuwühlen begonnen hat, ist es für jeden denkenden Menschen dringend geboten, sich über die Forderung, die von besagten Naturgelehrten gestellt wird, klar zu werden.

§ 2.

Der mechanistische Monismus ist kein Monismus.

524. Bevor wir uns auf die Kritik der einzelnen Positionen der mechanisch-monistischen Weltbetrachtung einlassen, dürfte die Bemerkung nicht überflüssig sein, daß das System mit Unrecht von seinen Urhebern und Anhängern ein monistisches genannt wird. Man nennt es so, um die vielgepriesenen „Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft" (n. 462) zu Gunsten desselben verwerten zu können. Im Munde eines Materialisten nimmt sich die Betonung solcher Einheitsbestrebungen gar eigentümlich aus. Professor Henle[1] macht die zutreffende Bemerkung: „Daß der dem menschlichen Geiste natürliche Wunsch, die Vielheit der Erscheinungen aus möglichst einfachen Ursachen abzuleiten, uns nicht berechtige, dergleichen Ursachen *a priori* zu konstruieren, sollten am wenigsten diejenigen verkennen, welche den Geist, dem dieser Wunsch entspringt, als Produkt einer zufälligen Begegnung der Elemente betrachten."

Aber das vorwürfige System ist im wesentlichen das gerade Gegenteil von Monismus: es ist der ausgeprägteste Pluralismus. Der Name Monismus hat hier nur die Bedeutung einer irreleitenden Maske.

Der Zeit nach schließen sich die Einheitsbestrebungen *à la* Darwin-Häckel an jene Einheits- oder vielmehr Vereinfachungsbestrebungen an, welche in dem vielbewunderten Gesetz von der Einheit aller Naturkräfte und der damit wesentlich verbundenen Äquivalenztheorie einen Ausdruck fanden. Diese beiden Theoreme werden ohne wei-

[1] Anthropologische Vorträge II 80.

teres von den Darwinianern als Stützen des Monismus in Anspruch genommen, während die hauptsächlichsten Vertreter jener Theorie (Rob. Mayer, v. Helmholtz[1] u. a.) keineswegs zur rückhaltlosen Anerkennung des mechanistischen Monismus vorgeschritten sind. Wir haben früher die fraglichen Theorien besprochen und gesehen, daß dieselben, insofern sie sich an der Wirklichkeit bewahrheiten, einer wirklich monistischen Weltauffassung eher im Wege stehen als Vorschub leisten. Haben sie vielleicht bei Häckel eine Fortbildung zum Monismus hin erfahren?

525. Wer immer Häckels Werke mit einigem Verständnis gelesen hat, der wird erkannt haben, daß die Naturphilosophie nach Häckelschem Schnitte den plattesten Materialismus, also die langweiligste Vielheit bietet, die man sich denken kann; eine Welterklärung, welche sich eines öden Einerlei rühmen mag, aber von jeder einheitlichen Naturanschauung am weitesten entfernt ist. Wenn je einem, so darf man dem Jenaer Professor zurufen: „Ihr habt die Teile in eurer Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Es gibt ja nach Häckels Lehre nichts, gar nichts als mechanisch bewegte Atome.

Und nun kommt dieser Professor und tischt uns seine in mechanisch gestoßene Atome zerhackte Welt als eine Einheit, eine Monas auf! Wie kann er das, er, der in der Welt alles „naturwissenschaftlich“ betrachtet? Als Professor der Naturwissenschaft wäre er in besonderer Weise darauf angewiesen, an dem Grundsatze der Alten festzuhalten: *Intellectus nihil cognoscit, nisi incipiendo a sensu;* hätte sich ganz besonders davor zu hüten gehabt, daß er nicht Behauptungen wage, welche den Inhalt der Sinneswahrnehmungen Lügen strafen. Wo ein gegenseitiges mechanisches Einwirken stattfindet, wo man von Wettbewerbung um die Bedingungen der Existenz reden darf, da ist unbedingt eine wahre Vielheit vorhanden. Darin besteht gerade der Nutzen, welchen die mechanistische Naturerklärung der Wissenschaft gebracht hat, daß sie durch fortwährende Betonung des mechanischen Momentes jene Seite der Natur (die Materie) in die hellste Beleuchtung gerückt hat, an welcher alle monistischen Gelüste, mögen sie wie immer geartet sein, notwendig scheitern müssen.

526. Aber könnte man nicht vielleicht glauben, daß, wenn wir von der heutigen Basis der vielen mechanischen Wirkungen aus durch die Jahrtausende und Jahrbillionen hinaufsteigen, wir eine pyramidenartige Konvergenz aller mechanischen Ursachen bis zu einer einzigen zu konstatieren haben? Dürfte also nicht die Annahme gerechtfertigt sein, daß ursprünglich eine mechanisch wirksame Monas vorhanden war, welche im Laufe der Zeit auseinander gegangen? Hierauf ist zu erwidern, daß wir auch in der erwähnten Voraussetzung heute jedenfalls keinen riesenhaften Monismus, sondern einen minimalen Plura-

[1] Populärwissenschaftliche Vorträge II (1871) 203 ff.

lismus unendlich vieler Zwerglein in der Natur anerkennen müßten. Ferner müßte die ursprüngliche Riesenmonas schon teilbar und zusammengesetzt gewesen sein. Denn wie hätte sie in die heutigen Atome zerbröckeln können, wenn sie keine Teile in sich gehabt hätte? Endlich wird die fragliche Voraussetzung in der positivsten Weise durch eine naturwissenschaftliche Betrachtung der Wirklichkeit ausgeschlossen. Denn gerade so, wie in der Natur mehrere Wirkungen auf eine Ursache zurückgeführt werden, ist auch eine jede einzelne Wirkung das Resultat mehrerer Ursachen. Jedes mechanische Phänomen in der Natur bildet sozusagen einen Knotenpunkt, welcher nach mehreren Wirkungen hin seine Fäden aussendet, in welchen aber auch von mehreren Ursachen her Fäden einlaufen. Somit liefert das ganze mechanische Kausalsystem nicht das Bild einer zu einem Punkte hin konvergierenden Pyramide, sondern es verbleibt während seines ganzen Verlaufes ein netzartiges Labyrinth von gleicher Breite[1]. Eher dürfte man sagen, daß zur Gegenwart hin eine Vereinfachung stattgefunden habe, insofern die früher ganz getrennten Atome jetzt zu dauermäßigen Gruppen und Systemen oder vielmehr Haufen zusammengetreten wären.

Im Vorübergehen sei bemerkt, daß der Monismus mit demselben Unrechte den Namen „innere Entwicklung“ für seine rein mechanische Aufeinanderfolge von Atomlagerungen in Anspruch nimmt. Eine solche „Entwicklung“ findet man auch im Staube der Landstraße, welcher, von Windstößen getragen, bald diese, bald jene Gestaltformation annimmt, ohne daß der vorhergehende Zustand irgendwie auf den folgenden hingeordnet gewesen. Und wäre auch eine solche Hinordnung da gewesen, so genügte das nicht, um von eigentlicher Entwicklung zu reden. Niemand wird sagen, daß ein im Bau begriffenes Haus sich „entwickle“. Zu einer wahren „Entwicklung“ gehört, daß der ursprüngliche Plan, welcher in den aufeinanderfolgenden Zuständen zur Verwirklichung kommt, in dem Dinge selbst veranlagt sei; daß das Ziel, auf welches die Entwicklung hingerichtet ist, vom Dinge selbst erstrebt werde. Wo dies der Fall ist, da hat jeder neu erscheinende Zustand seine Ursache in der Veranlagung des vorhergehenden Stadiums. Und hiermit ist der Begriff der Entwicklung gegeben. Wo also kein Zweck, keine Strebigkeit, keine Veranlagung auf Zukünftiges, da kann von Entwicklung nur insofern die Rede sein, als man Wörter benutzt, um Gedanken zu verbergen.

527. Über alles das sieht Professor Häckel hinweg. Jeden, der sich — natürlich unter gröbster Mißachtung der Sinneserfahrung — in irgend einer Form zum Pantheismus oder Monismus bekennt, begrüßt er als Freund und Gesinnungsgenossen. Er, der mit dem Wort „Entwicklung“ nicht eine Entwicklung, sondern eine rein zufällige und zufällig fortschreitende mechanische Aneinanderlagerung der Atome

[1] Man vergleiche hierüber Wigand, Der Darwinismus II 188.

bezeichnet, drückt jedem Pantheisten, der das gerade Gegenteil: „eine logische oder wenigstens gesetzmäßige Entwicklung von innen heraus", mit diesem Namen bezeichnet, verständnisinnig die Hand! Häckelianer ist Goethe, obgleich er in der Natur eine lebendige, unendliche Einheit erblickte; Häckelianer ist Oken, obgleich er in ähnlicher Weise die Welt für ein kolossales Tier erklärte, dessen Organe in den einzelnen Geschöpfen mehr oder minder ausgebildet in die Erscheinung träten; Häckelianer ist Schelling, obgleich er in jedem Teile des Universum dieselbe absolute Identität dem ganzen Wesen nach wiederfand und die Natur für die reale Seite in dem ewigen Akt der Subjekt-Objektivierung ansah; Häckelianer ist Spinoza, obgleich er die ausgedehnte Körperwelt nicht als Substanz, sondern als bloßes Attribut der einen Ursubstanz erklärte usw. Wie wenig das alles mit Häckels molekularen Bewegungserscheinungen zufällig zusammentreffender Atome, mit seiner alles Leben und alle Geistestätigkeit „erklärenden" Kohlenstofftheorie vereinbar ist, liegt auf flacher Hand.

Das ist wieder ein Stück des berühmten, vielbesprochenen „Bündnisses zwischen Philosophie und Naturwissenschaft"! Es besteht darin, daß man unter Aufwand vieler Kenntnisse das Viele Eins, die planlose Aneinanderlagerung der Atome Entwicklung, die mechanische Bewegung Seele, den tierischen Instinkt Moral, die Materie Gott nennt, und dann ausruft: „Wir sind befähigt zu einer unendlich erhabenen Idee von Gott!" Wahrlich, nicht ganz mit Unrecht dürfte man den Verteidigern des mechanistischen Monismus vorhalten, sie stellten mit ihrem Monismus die Wahrheit auf den Kopf und mißbrauchten die Wissenschaft, das Studium der Wahrheit, dazu, um die Menschheit um alle Wahrheit zu betrügen.

Gegnerischerseits wird ferner behauptet, die fragliche Weltanschauung verdiene auch deshalb den Namen des Monismus, weil sie dem Kausalitätsprinzip und sogar der mechanischen Kausalität eine allgemeine Gültigkeit zuspreche. Doch hier beginnen die Herren einen Windmühlenkampf. Denn wer hat jemals das Kausalitätsgesetz als ein lückenhaftes bezeichnet? Die Philosophie der Vorzeit hat überdies stets mit besonderem Akzente betont, daß sämtliche Naturphänomene einer mechanistischen Betrachtungsweise zugänglich seien.

Monismus soll dann auch das gedachte System heißen, weil es jede nicht mechanistische, also jede teleologische Betrachtungsweise ausschließe, weil es die Welt aus sich selbst erkläre und sämtliche Weltdinge in ununterbrochener Stufenfolge auseinander auf rein mechanischem Wege entstehen lasse. Daß man solchen Ausschluß beansprucht, ist richtig; wir werden sogleich festzustellen haben, mit welchem Erfolge und Rechte. Wer aber im Hinblick auf die Leugnung aller Ursachen, mit Ausnahme der einen mechanischen, von Monismus redet, der legt dem Worte einen Sinn unter, welcher von dem gebräuchlichen ganz verschieden ist.

Manchem dürfte der Gedanke kommen, es sei am besten, den Inhalt einer solchen Wissenschaft, wie die mechanisch-monistische, unbeachtet in der Ecke stehen zu lassen. Aber die Sache ist praktisch. „Wissenschaft ist Macht." Und wenn jeder Mißbrauch der Wahrheit am Ende dazu dienen muß, die Wahrheit in helleres Licht zu rücken, so fordert ein so hervorragender Mißbrauch der Wahrheit, wie er in dem sog. Häckelismus vorliegt, in hervorragendem Maße nicht bloß die Entrüstung, sondern auch die Kritik heraus, welche mit möglichst objektiver Ruhe durchzuführen ist.

§ 3.

Der Mechanismus der Natur schließt Zwecktätigkeit ein.

528. Wer immer den ganzen Bau des sog. mechanistischen Monismus in seinen einzelnen Stockwerken einer Besichtigung unterzieht, dem muß es auf den ersten Blick auffallen, daß derselbe in seiner ganzen Durchführung mit einer fatalen Einseitigkeit behaftet ist; statt einigenden Mörtel haben die Bauleute bloßen Sand genommen.

Nach unsern früheren Überlegungen (n. 200 ff) dürfte es überflüssig erscheinen, uns in die Erörterung beregter Ansicht auch nur mit einer Silbe einzulassen. Dennoch wollen wir zusehen, ob der Monismus in seiner imposanten Machtstellung an der bewiesenen Wahrheit zu rütteln vermag.

Die Monisten, von denen hier die Rede ist, gestatten sich folgenden Syllogismus: Nur dasjenige existiert, worauf die exakte Erforschung der mechanischen Ursachen stößt; nirgends aber stößt diese auf ein teleologisches Prinzip; folglich existiert dieses Prinzip nicht. Dürfen wir uns einen Vergleich gestatten, so werden wir sagen: Diese Gelehrten gleichen einem Manne, welcher mit zugestopften Ohren einem Konzerte beiwohnt und dann behauptet: Nur dasjenige existiert, worauf mein Auge stößt; nun aber stößt mein Auge nirgends auf Musik; folglich existiert bei dem Konzert nur das mechanische Hin- und Herfahren der Fiedelbogen und der Taktstock des drauf losschlagenden Dirigenten. Würde der Mann von seinem Gehör Gebrauch machen, so würde er bald gewahren, daß die verschiedenen mechanischen Bewegungen nicht wild durcheinander wogen, sondern daß sie nach ganz bestimmten Gesetzen vorangehen und einem teleologischen Prinzip gehorchen. So auch in der Natur. Die Teleologie füllt nicht Lücken in dem Mechanismus aus, so daß derjenige, welcher die Kette der mechanischen Ursachen Glied nach Glied erforscht, bisweilen teleologische statt mechanischer Ursachen entdecken müßte: nein, der Naturmechanismus trägt an jeder Stelle eine Teleologie in sich selber; er ist einer Zweckstrebigkeit untergeordnet.

Die Weltelemente ziehen einander an und stoßen einander ab, üben die verschiedenartigsten Wirkungen aufeinander aus; das alles geht aber nach ganz bestimmten Gesetzen vor sich. Die Naturnot-

wendigkeit ist nicht bloß eine tatsächlich beobachtete, nicht bloß der Grund einer beliebigen, zufällig vorhandenen Wirklichkeit, sondern sie ist eine gesetzmäßig notwendige. Da sie aber keine absolute und logische ist, so erübrigt nur, daß man sage, sie sei eine zweckliche. Daß die Weltelemente mit Notwendigkeit so wirken und nicht anders, kann nur herkommen von einer idealen Antizipation dessen, was sie wirkend ausrichten sollen. Also offenbart sich die mechanische Wirksamkeit als Mittel zum Zweck; nur in dem Zweck, dem sie dient, hat sie den hinreichenden Grund ihres eigenen Daseins. Der Naturlauf ist ein System von Mitteln, hingeordnet zur Verwirklichung ursprünglicher Ideen, und aus dem Werte der Ideen stammt seine ihn zwingende Gewalt. Wie es keine Ortsbewegung ohne bestimmte Richtung gibt, so gibt es in der Natur keine Tätigkeit ohne bestimmte Wirkung[1]. Es muß im wirkenden Prinzip ein Grund liegen, weshalb es seine Kräfte in diesem und in keinem andern Grade äußert. Der Grund kann nur darin liegen, daß das Wirken der Dinge auf eine bestimmte Wirkung abzielt. Wirkende Ursache und Zweck beschränken sich in keiner Weise; mechanische Ursache schließt den Zweck nicht nur nicht aus, sondern schließt ihn ein; der Zweck durchbricht nicht den Mechanismus, sondern fordert im Gegenteil eine ununterbrochene Kette mechanischer Ursachen und Wirkungen. Mit den letzten Worten deuten wir die Wahrheit an, welche Häckel in seinem System mißbraucht hat. Es geschieht nichts in der Natur, was nicht auch seine mechanische Seite hätte; das ist wahr. Aber der Mechanismus ist nicht alles. Der Jenaer Professor sieht in die Natur hinein gerade so, wie ein Wilder, welcher keine Ahnung vom Schreiben hat, ein Buch anglotzt; ihm ist das schönste Gedicht nur ein Gekritzel und Geschnörkel; sonst sieht er nichts oder will nichts sehen.

Die sog. mechanistische Weltauffassung drückt eine Weltauffassung aus, welche wegen ihrer Einseitigkeit von vornherein darauf verzichtet, eine Weltauffassung zu sein. Der von Lebenslust strotzende Atheist Julius Duboc[2] macht die zutreffende Bemerkung: „Als ob, selbst wenn wir wüßten, was Materie und Kraft sind, und wie das Bewußtsein zu stande kommt, dadurch die Frage nach Bedeutung und Sinn des Seins, welche die erste und letzte für eine jede Weltauffassung ist, irgendwie erledigt wäre, als ob also dadurch überhaupt eine Auffassung gewonnen würde, die der Bedeutung einer Weltauffassung entspricht. So wenig ich einen Menschen aufgefaßt zu haben mir einbilden darf, wenn ich weiß, wie seine Atmung, seine Verdauung, seine Blutbildung beschaffen sind, ohne daß ich erkannt habe, was er sinnt, so wenig kann ich von einer Auffassung der Welt reden, ehe ich nicht an die Frage herangetreten bin, was denn bei

[1] S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 2.
[2] Optimismus als Weltanschauung, Bonn 1881, 60.

diesem Spiel bewegter Materie herauskommt. Hiervon sieht die mechanistische Weltauffassung gänzlich ab, da sie nur den Mechanismus der Welt ins Auge faßt, nicht das Sein, sondern nur den Leib des Seins betrachtet."

Zweites Kapitel.

Hylistischer Monismus und Weltanfang.

§ 1.

Die bewegten Weltelemente.

529. Aus den bisherigen Überlegungen hat sich ergeben, daß der mechanistische Monismus sich in keinem einzigen Punkte mit der Wirklichkeit zu decken vermag. Kommen wir nunmehr zur Frage von der Entstehung der Welt, zu jenem Probleme, welches bei seiner ausschlaggebenden Bedeutung von jeher den denkenden Menschengeist besonders fesseln mußte.

An keinem Punkte dürfte die Unzulänglichkeit des mechanistischen Monismus handgreiflicher hervortreten als hier, wo nach dem Ursprung der Weltelemente und der Weltbewegung gefragt wird. Die großen Matadoren der monistischen Weltanschauung fühlen, daß hier der verwundbarste Fleck ihres Systems liegt, und sind vorsichtig genug, mit lärmenden Redensarten und starken Ausdrücken über die Frage hinwegzueilen, um uns sofort vorzudemonstrieren, wie die weitere Weltentwicklung auf dem Wege der Bewegung vor sich gegangen. Man wird keinen einzigen Gelehrten von einiger Bedeutung namhaft machen können, der sich auf den Versuch eingelassen hätte, uns zu zeigen, wie denn die Welt ursprünglich entstanden wäre. Höchstens sagt man uns, der Weltlauf sei ewig und anfangslos und entbehre deshalb einer außerweltlichen Ursache. Und wenn etwa die berühmtesten Vertreter der Naturwissenschaft behaupten, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gestatte die Annahme nicht, daß der Prozeß der kosmischen Kraftumsetzung keinen Anfang gehabt habe, und ebensowenig könne die Umsetzung der Kräfte im Universum einen in sich selbst zurücklaufenden Kreis bilden, alsdann, sagt man, „müsse die Philosophie (d. h. der Materialismus) von ihren eigenen Prinzipien aus reagieren" und der Naturwissenschaft ihre Schranken weisen; sie müsse dieselbe warnen, „verwegene Hypothesen" aus mathematischen Gleichungen zu folgern, die von vornherein „unter gewissen Abstraktionen angesetzt sind" und dann weit über ihre berechtigten Grenzen „ausgedehnt werden". Kurz, gegen solche Resultate (an denen nämlich das „absolute Weltall" scheitert) „muß sich die Philosophie verwahren, woher dieselben auch kommen

mögen“ [1]. Und warum „muß“ denn die Philosophie? Weil es ein undiskutierbares Dogma dieser „Philosophie“ ist, daß die Welt aus sich selbst zu erklären sei. Sonst müßte man ja von Gott reden. So glaubt man, durch einen bloßen Machtspruch des Willens an der wichtigsten Stelle den „Dualismus“ überwunden, den Monismus gefestigt zu haben! [2]

530. Suchen wir nach einer einlässigeren Darstellung dieses entscheidenden Punktes, so müssen wir zu den *dii minorum gentium* gehen. Hier vernehmen wir das bekannte Lied: Die einzig sichere Grundlage, von der aus man Schlüsse auf die Vergangenheit oder Zukunft machen kann, ist die Erfahrung. Nun zeigt die Erfahrung, daß der Kristall, die Pflanze, das Tier bei ihrem Entstehen ihren Stoff irgendwoher nehmen, wo er schon vorhanden war, und daß sie beim Verschwinden ihn irgendwohin, in die Erde oder die Luft, wieder abgeben, daß also der Stoff nie aus nichts entsteht oder in nichts verschwindet. Hieraus müßten wir schließen, daß der Stoff auch zu allen andern Zeiten nie aus nichts entstanden sei und nie zu nichts werde, d. h. daß der Stoff in Vergangenheit und Zukunft ewig sei [3]. Dasselbe gilt von der dem Stoff eigentümlichen Bewegung. Die Erfahrung zeige, daß jeder Bewegungszustand der Stoffe durch erschöpfenden Umsatz eines früheren Bewegungszustandes entstanden sei. Hieraus müßten wir schließen, daß der Stoff von Ewigkeit her in Bewegung gewesen.

Mit noch größerem Interesse müssen wir dann weiter fragen: Wie ist denn aus dem mechanisch bewegten Stoff dieses herrliche Weltall geworden?

A. Wießner hat in dem bereits früher (n. 269) zitierten Buche „Das Atom oder das Kraftelement der Richtung als letzter Wirklichkeitsfaktor“ diese Frage aufgegriffen; er hat dieselbe nicht, wie so viele andere Gelehrte, durch unzugehörige „Wissenschaftlichkeiten“ zu ersticken, sondern mit der herausplatzenden Geradheit eines Kindes zu beantworten gesucht; ihn wollen wir deshalb zu Worte kommen lassen.

Erstens: Das Geburtsschema der werdenden Welt. Qualitätslose Einzelheiten von unendlicher Vielzahl stürmen vor, jede auf ihrer Bahn; unter diesen nach allen Richtungen fliegenden Atompfeilen ist es noch nicht zu Aufeinanderstößen gekommen. Nun stelle man sich einen Regen vor, der von allen Seiten, also auch von unten her, von einem andern Regen durchregnet würde. Es erfolgt unzählbares Zusammentreffen in diesem elementaren Material des Weltbaues;

---

[1] So C. G. Reuschle, Philosophie und Naturwissenschaft. Zur Erinnerung an D. F. Strauß 100 ff.

[2] Der an eigenen Ideen arme Sozialismus folgt auch in dieser Frage der breiten Spur des wissenschaftlichen Liberalismus. Wer sich darüber belehren will, vergleiche: Internationale Bibliothek III; Köhler, Weltschöpfung und Weltuntergang, Stuttgart, Dietz.

[3] Man vergleiche Chr. Winer, Grundzüge der Weltordnung 768.

man trifft sich, ohne sich gesucht zu haben, verfängt sich, und da die eine Kraft die andere bindet, kann man nicht mehr voneinander loskommen. Welch unermeßliches Material von Richtung und Bewegung! Wie soll hieraus nicht alles hervorgehen können!

Zweites Stadium: Molekularbildungen. Während viele Urelemente, nämlich die parallelgehenden, als „Äther" zurückbleiben, verbinden sich andere zu stereometrischen Elementen: Molekeln. Alles ist hier leicht und begreiflich, wenn man nur die Atome selbst handeln läßt.

Drittes Stadium: Körperbildungen. Die Molekeln wiederholen nur dasselbe Schauspiel, welches zuerst die einfachen Atome darboten. Es ist anzunehmen, daß die Molekularbahnen sämtlich Kurven sein müssen. So entstehen die Molekularkomplexe, die wir Körper nennen.

Viertes Stadium: Sternbildungen. Abermals der nämliche Vorgang. Körperkomplexe treffen sich und bilden so allmählich die Weltkörper. Immer wird bei zusammentreffenden Weltkörpern die gemeinsame Bahn ein solches Produkt der beiderseitigen Energien sein, in welchem der mächtigere Faktor den Ausschlag gibt. Was sich verband, tat es, weil es zusammentraf. Ist einmal ein Ding irgend einem Stern verfallen, so verwandeln sich die ursprünglichen freien Bewegungen in Strebungen, nehmen den Charakter gemeinsamen Drängens nach der Mitte an. Dabei bleibt natürlich das, was das Wesen eines Atoms ausmacht (Ortsveränderung), auch das Wesen für jede beliebig in Kontakt getretene Menge derselben. Die Menge will nur *unisono*, will im Chor, was die Solisten wollen: reisen, nichts als reisen. Und was sich trifft, geht scheidend oder verbindend weiter.

Die Atome müssen bereits Leben haben; denn hätten sie es nicht, wie könnte ihre Vereinigung das zu stande bringen, was sie nicht geben können? Die Atome leben, insofern sie eigensinnige Individualenergien sind. Denn eine festgehaltene, durch nichts tot zu machende Bestimmtheit der Gebarung kann „lebendig" heißen. Idee, Geist, Wille sind nur einzelne Weisen der Kraft, besondere Arten ihres Auftretens.

Das Innerliche in uns, was wir „Seele" nennen, erwacht und entsteht erst in uns als das Echo eines Äußern. Empfindung, Vorstellung, Bewußtsein sind Prozesse, die eine Seele, ein Ich nicht zu ihrem Urheber, sondern zu ihrem Produkte haben. Unsere Seele ist nur insofern, als sie gedacht wird; sie ist das Produkt des Bewußtseinsvorganges, welches mit diesem verschwindet: eine Kreuzungsstelle zerebraler Aktionen. Wie die aus zusammengestellten Gewehren gebildete Pyramide verschwindet, sobald „Gewehr auf Schulter" kommandiert wird, so auch die erträumte Herrlichkeit des Ich, wenn die Komponenten den Dienst versagen. Der sprachbildende Volksgeist, der klüger ist als alle Philosophie, versteht unter dem Worte Seele etwas Leeres, Hohles, an sich Nichtiges. Seele bezeichnet

überall nur einen Raum, wenngleich in dem Sinne, daß dieser Raum der Ort eines Vorganges, einer Tätigkeit ist. Suchen wir mit nach innen gewandten Sinnen unser vermeintlich substantielles seelisches Selbst zu erfassen, so werden wir mit einer Art Grauen inne, daß wir ins Bodenlose starren, daß wir es nur mit einem Ort zu tun haben, und ein schneller Rückblick auf Fleisch und Bein muß den Schreck gutmachen. Die Selbstheit ist nur ein leerer Spiegelschein, das Gehirn ist der Spiegelapparat.

Die wichtige Seelenfrage ist somit sonnenklar gelöst. Im letzten Kapitel seines Buches bietet uns Wießner als Blüte seiner Wissenschaft die nötigen Andeutungen über die Lehre von Gott. Wer oder was ist es nun, dem er die Vollkommenheiten Gottes zuspricht? „Der leere Raum!“ Er läßt uns auch nicht vergebens fragen, warum wir den leeren Raum als Gottheit betrachten sollen: „Weil er gänzlich selbstlos allem angehört!“ Der Raum ist barmherzig, weil er auch die Ungerechten von der Sonne bescheinen läßt und den Frevler sanft bettet; er ist gerecht, weil er gestattet, daß das Leid der Torheit, die Lust dem Rechttun folge. Er ist allwissend und liebend, „weil da, wo gedacht wird, Gedank-erfüllter, und da, wo geliebt wird, Lieb-erfüllter Raum ist“; vollkommen, weil er alles in sich hat: was alles in sich hegt, das ist die Leere! Es ist das jedenfalls eine Gottheit, die sich im modernen Kulturtempel neben dem Straußschen Universum und dem Gotte Häckels und dem Hartmannschen Unbewußten und neben den idealistischen Weltproduzenten, deren jeder in seiner Art die Welt „vorstellt“, sehen lassen darf.

Doch kommen wir auf unsern Gegenstand zurück.

Hier stehen drei große Fragezeichen, auf welche wir von dem mechanistischen Monismus eine genügende Antwort fordern müssen: In welchem Wesen hat denn die von Ewigkeit her existierende Materie ihren allerersten Grund? Wer hat die Stoffteilchen zu allererst einer Veränderung unterworfen oder in Bewegung gesetzt? Woher rührt die allererste Bestimmtheit der Veränderung oder die Richtung der Bewegung?

Beginnen wir mit der letzten Frage, welche die ursprüngliche Bestimmtheit der Richtung betrifft.

I. Woher die Richtung?

531. Ein Blick auf die gegenwärtige Einrichtung des Weltalls offenbart uns, daß zahllose Dinge der verschiedensten Art mit ganz verschiedener Tätigkeit so zueinander hingeordnet sind, daß daraus das geordnete Weltganze Bestand erhält. Diese Ordnung mit ihrer milliardenfachen Verschlingung gegenseitiger Einwirkung und Veränderung im kleinsten Bruchteile zielt nicht nur auf den Bestand des Alls und seiner Teile ab, sondern bietet zugleich dem betrachtenden Menschengeiste das Schauspiel wundervollster Schönheit und Harmonie

und eine nie versiegende Quelle wissenschaftlicher Forschung. Noch kein Genie fühlte sich der Aufgabe gewachsen, das zu denken, was in der Natur ist.

Woher hat nun der tatsächlich vorliegende Weltzustand seinen bestimmten Inhalt erhalten? Um ihn begreiflich zu machen, genügt es nicht, auf die Entwicklung der verschiedenen Weltzustände hinzuweisen, von denen der vorhergehende den späteren mit mechanischer Notwendigkeit zur Folge hat. Wenn sich auch innerhalb dieses Verlaufes ein Glied aus dem andern vollständig (auf rein mechanischem Wege) ergibt, so ist damit noch nicht jener ursprüngliche Weltzustand erklärt, der zum erstenmal die elementaren Träger des Weltprozesses gerade in jene besondere Wechselbeziehung brachte, welche die jetzt wirklich vorhandene Beschaffenheit zur Folge hatte.

Um zu zeigen, daß die Welt das, was sie ist, ohne intelligenten Urheber ist, lösen die Monisten dieselbe restlos in mechanisch bewegte Atome. Was hilft das? Gesetzt einmal, es möge eine heller sehende Zukunft wirklich dahin gelangen, in jeder fertigen Gestalt, wie in jedem Prozesse des Werdens und Wirkens, nur die Leistung derselben bekannten mechanischen Kräfte zu erblicken; es möge gelungen sein, die sämtlichen einzelnen Erscheinungen und ihre Beziehungen untereinander auf die Bewegungen unveränderlicher Grundbestandteile zurückzuführen — ist alsdann die Welt erklärt? Vielmehr wird sich nur um so lauter und dringender die Frage erheben, was für eine Bedeutung denn nun dieses ganze Spiel der Atome im Grunde habe. Je mehr man uns anleitet, in dem Weltlauf einen großen umfassenden Mechanismus zu erkennen, desto weniger können wir uns dabei beruhigen, in dem Universum nur bewegte Materie zu erblicken. Jeder Mechanismus weist über sich selbst hinaus: er verlangt einen intelligenten Urheber, der ihn eingerichtet hat, einen ersten Zustand, der zum erstenmal der Gesamtheit der Teile diejenige charakteristische Verknüpfung gab, aus welcher sodann alle späteren Zustände mit selbstverständlicher Notwendigkeit sich entwickeln konnten[1].

Zur Illustrierung des Gesagten sei es uns gestattet, auf die hauptsächlichsten der unser Sonnensystem bedingenden Momente mit einem Worte hinzudeuten. Ursprünglich mußte die Bewegung des Gasballes so bemessen und gerichtet sein, daß im weiteren Verlaufe der Entwicklung die Zentrifugalkraft der Planeten der Anziehungskraft des Zentralkörpers genau das Gleichgewicht hält, daß die Sonne genau in den einen gemeinschaftlichen Brennpunkt der elliptischen Bahnen aller Planeten zu stehen kommt, daß die Planeten in angemessener Entfernung voneinander ihren Platz behaupten, ohne sich durch die Figur ihrer Bahnen gegenseitig zu stören, daß eine mathematisch genaue Ausgleichung der vielfachen sog. Störungen herbeigeführt werde.

[1] Frhr v. Hertling, Albertus Magnus 931.

welche im Laufe der Planeten infolge der gegenseitigen Einwirkungen entstehen. Lagrange hat nachgewiesen, daß, wenn man in dem durch die Rechnung gegebenen allgemeinen analytischen Ausdruck der säkulären Störungen der großen Achse eines Planeten diejenigen Zahlen substituiert, welche den einzelnen Planeten zukommen, alle Glieder dieses Ausdruckes sich aufheben, woraus folgt, daß diese große Achse selbst durch die Einwirkung der andern Planeten keine Störung erleidet oder, was das nämliche besagen will, daß sie unter allen Elementen der Bahn das einzige unveränderliche ist. Der Grund hiervon liegt in der durchgängigen Inkommensurabilität der Umlaufszeiten. Wenn z. B. die Umlaufszeiten des Jupiter und Saturn, welche sich nicht ganz wie 2 : 5 verhalten, genau sich wie 2 : 5 verhielten, wenn also die erste 4312 (statt 4332) und die zweite 10780 (anstatt 10759) Tage betrüge, so würde daraus eine immer weiter gehende Änderung der Achsen der beiden Planetenbahnen entstehen; die eine würde zu-, die andere abnehmen, und die Folge davon würde grenzenlose Verwirrung sein[1]. Dies alles sind nur einige wenige der hier in Betracht kommenden Momente.

Indem nun die mechanistische Naturerklärung es besonders hervorhebt, daß der ganze Weltlauf ein maschinenartiger Vorgang einer Reihe mechanisch hervortreibender Weltzustände sei, indem sie die jetzige Welt mit ihrem unermeßlichen Reichtum geordneter Formen als mechanisch resultierenden Erfolg einer ehemaligen Dunstbewegung erscheinen läßt, stellt sie es so recht ins Licht, wie erklärungsbedürftig jene uranfängliche Dunstbewegung ist.

Um von den Billionen Woher, die sich hier erheben, nur einige zu Wort kommen zu lassen: Woher — in der vom Monismus adoptierten Kant-Laplaceschen Voraussetzung — die ganz bestimmte Rotation des Weltgases? Woher die im richtigen Augenblick eintretende Konzentration der Massen? die ganz genaue Zusammenordnung der Elemente, so daß sie nunmehr einander anziehen konnten, während sie es früher nicht konnten? Das bloße Vorhandensein unzähliger Elementarstoffe erklärt wohl irgend einen Umfang möglicher Wirksamkeit. Das genügt aber nicht. Nicht nur mit einem, sondern mit mehreren Elementen kann ja das einzelne Element in folgenreiche Beziehung treten und auch mit dem nämlichen in verschiedenen Verhältnissen der Menge und mannigfaltigen Formen der Zusammenordnung. Nicht darum also, weil sie überhaupt da sind, gehen sie auch schon zur Betätigung über; und mit ihrer Natur und Beschaffenheit ist für sich allein noch nicht die Richtung gegeben, in welcher diese Betätigung erfolgt. Soll vielleicht der Zufall aushelfen? Dieser füllt die Lücke nicht. Denn wo immer verschiedene Möglichkeiten mit gleichen Ansprüchen einander gegenüberstanden,

[1] Littrow, Mädler; Plassmann, Himmelskunde, Freiburg i. Br. 1898, Herder, 231.

von denen doch nur eine reale Gestalt gewann, fordert unser Denken eine Ursache, welche das bloß Mögliche in ein Wirkliches verwandelte.

532. Hierauf hat man nun von mechanisch-monistischer Seite die Antwort gegeben, der gegenwärtig geordnete und zweck- oder vielmehr dauermäßige Zustand sei einer der vielen möglichen Kombinationen, in welchen die Masse der Elementarteilchen auftreten könnte und müßte: ebensogut, wie nun durch Zufall eine ungeordnete Verbindung hervorkommen könne, hätte auch eine geordnete zum Vorschein kommen können, die sich ja von der ungeordneten nur durch Verschiedenheit der Lage unterschiede; so läge also der Erklärungsgrund der jetzigen Ordnung in den Stoffteilchen, insofern solche unter allen möglichen Lagen auch die günstigen und geordneten hervorbringen müßten.

Wir haben bereits an einer andern Stelle gesehen, was von der Möglichkeit einer aus reinem Zufall resultierenden Ordnung zu halten ist. Wird der Grund für das wirkliche Eintreten eines Ereignisses im Zufalle gesucht, so hat man für dasselbe im günstigsten Falle eine gewisse Wahrscheinlichkeit, welche sich aus dem Verhältnis aller möglichen Fälle zu den das Eintreten begünstigenden Fällen mathematisch berechnen läßt.

Die Zahl der möglichen Fälle hängt von der Zahl der Elemente und von den möglichen Lagen ab, die ein jedes für sich einnehmen kann. In der wirklichen Welt übersteigt nun die Anzahl der Teilchen, welche bei den einzelnen Prozessen mitwirken, jede Berechnung, ja jede nur irgendwie annähernde Abschätzung. Jedes einzelne Teilchen kann schon in einer linearen Richtung von endlicher Länge unendlich viele Lagen den andern Teilchen gegenüber einnehmen, unendlich mehr in einer linearen Richtung von unendlicher Länge; wieder unendlich mehr in den unendlich vielen Linien einer unendlichen Ebene, und wiederum unendlich mehr in den unendlich vielen Ebenen, welche im unendlichen Raume liegen.

Man beachte ferner, daß die erwartete Verbindung der Teilchen nicht bloß in einer, sondern in unberechenbar vielen Beziehungen geordnet und zweck- oder dauermäßig sein muß. Hierdurch wird wiederum die Zahl der möglichen Fälle vergrößert, die der günstigen vermindert, wird also wiederum die Wahrscheinlichkeit für das Eintreten einer so komplizierten Ordnung bedeutend geringer.

Endlich soll die komplizierte Ordnung oder „Dauermäßigkeit“ nicht nur ein einziges Mal, sondern das erste und zweite und dritte Mal usw. zu stande kommen: die Zweckmäßigkeit soll von Dauer sein; mit der Ordnung im ersten Stadium soll sich die Ordnung des zweiten, dritten usw. Stadiums verbinden. Nun leidet es keinen Zweifel, daß der Prozeß in jedem einzelnen Zeitmomente durch unendlich viele Zufälle eine Verwirrung erleiden könnte. Man braucht alle diese Erörterungen nur in mathematische Formeln umzusetzen, um sich zu überzeugen, daß die Wahrscheinlichkeit für die

zufällige Herstellung der Weltordnung mit mathematischer Genauigkeit = 0 ist (n. 204).

Der Kraft der gegebenen Beweisführung entgeht man nicht durch die Annahme, die jetzige geordnete Weltlage sei nicht auf das erste oder zweite Mal, sondern erst nach unendlich vielen ordnungslosen Lagen, die eben wegen Mangels an Dauermäßigkeit keinen Bestand gehabt hätten, zu stande gekommen. Denn abgesehen davon, daß von einer wirklich unendlichen Zahl der „Versuche" nicht die Rede sein kann, würde eine unendliche Zahl im günstigsten Falle nur einen einzigen unendlichen Wert eliminieren können, während die fragliche Wahrscheinlichkeit in unendlich mannigfacher Beziehung unendlich klein ist.

„Merkwürdige Konsequenz", ruft mit Recht P. Roh[1], „unser Jahrhundert errichtet zahlreiche Monumente, fast Altäre, den Menschen, welche sich durch Wissenschaft und Kunst auszeichnen. Was ist aber Wissenschaft? Kenntnis der Naturerscheinungen und ihrer Gesetze. Was ist Kunst? Nachahmung der Natur. Also im Erkennen und Nachahmen der Natur zeigt der menschliche Geist seine Kraft und Würde. Aber in der Natur selbst ist alles blinder Trieb, geistlose Kraft, bloßer Zufall!" C. E. v. Bär[2] nennt die „Weltbildung ohne Plan" ein „Wunder", welches die Wissenschaft mit Recht perhorresziere. Ohne Scheu erklärt dieser berühmte Naturforscher, das allgemeine Ziel der Weltbildung bestehe darin, „daß ein Wohngebiet geschaffen werde für ein bewußtes und bildungsfähiges Wesen, den Menschen"; er fügt dann hinzu: „Ein staunenswertes, aber vernünftiges Wunder ist mir diese ganze Weltbildung; aber wenn es erreicht wurde durch Wirksamkeiten, die nicht im ursprünglichen Plane lagen, sondern ohne alle Vorherbestimmung wirksam waren, so wäre das ein noch viel größeres Wunder, dem meine Vernunft sich entgegensetzt, statt, wie im ersten Falle, sich bewundernd zu beugen."

II. Woher die Bewegung?

533. Durch unsere Überlegungen dürfte es klargestellt sein, daß es dem als Monismus einherstolzierenden Materialismus mit seinen platten Voraussetzungen bislang nicht gelungen ist und niemals gelingen kann, zu zeigen, wie jene Bestimmtheit in die Weltbewegung hätte hereinkommen können, ohne welche die Weltordnung unerklärt bleibt. Nun zur zweiten Frage, welche sich mit dem ersten Ursprunge der Bewegung selbst befaßt. Doch halt! Da könnten wir in peinliche Verlegenheit geraten; man weist uns mit dieser Fragestellung *a limine* ab, indem man unter Berufung auf die offenkundigste Erfahrung behauptet, die Frage sei bereits dahin entschieden, daß jede Bewegung wesentlich eine andere Bewegung zur Voraussetzung habe und somit von einem ersten Ursprunge der Bewegung gar nicht die Rede sein könne[3].

[1] Grundirrtümer 17. [2] Studien II 470. [3] Arist., Phys. l. 8, c. 112.

Was zunächst die Berufung auf die Erfahrung anbelangt, so dürfte daran erinnert werden, daß letztere den gegenwärtigen Bestand der Dinge zur Voraussetzung hat, und daß sie in Anbetracht der Größe und Dauer der Welt von winzig kleinem Umfange ist. Wir gleichen einem Menschen, der durch eine Türritze während einer Sekunde die mittleren Waggons eines langen Eisenbahnzuges erblickt; er sieht, daß ein Wagen von einem andern gezogen wird, und daß jeder Wagen nur insofern zieht, als er gezogen wird. Darf ein solcher deshalb schließen, daß diese Ordnung des Ziehens und Gezogenwerdens sich nach vorwärts und rückwärts ins Unendliche fortsetzt? Läßt man die bezeichneten Momente außer acht, so würde man zu den absurdesten Schlußfolgerungen hingeleitet werden. Nein, diejenigen, welche die Erfahrung der Gegenwart ohne Modifikation auf die ferne Vergangenheit und Zukunft übertragen, mögen es sich getrost gesagt sein lassen: Es war nicht immer so und wird nicht immer so bleiben „hier unter dem wechselnden Mond". Schon der bloße Hinblick auf die Naturgesetze sagt uns, daß in alten Zeiten gar manches gewesen und geschehen sein muß, was heute nicht mehr in derselben Weise ist und geschieht.

Man hat viel darüber gedacht und gesagt, welcher Art wohl jene Veranlassung gewesen sei, auf welche hin das immense, außerordentlich verdünnte und gemäß seiner Natur sich nach allen Seiten hin ausbreitende Gas einen festen Mittelpunkt und somit Kugelgestalt gewonnen und in weiterer Folge Massenanziehung und gegenseitige chemische Einwirkungen der Stoffe aufeinander ermöglicht habe. Ebenso hat man sich über den ersten Ursprung der Rotation in den scharfsinnigsten Vermutungen ergangen. Diese und ähnliche Punkte sind des Nachdenkens der Gelehrten wert. Aber nur erwarte man nicht eine grundsätzliche Lösung von dem Fortschritte des Forschens und Grübelns nach dieser Seite. Mag die Antwort auf die erwähnten Probleme lauten wie immer: ganz unabhängig davon sagt uns die zwingende Macht unserer Einsicht, daß die Bewegung, also das Substrat für die unveränderlichen Naturgesetze, nicht grundlos von Ewigkeit her gewesen sein kann. Um die Unhaltbarkeit der gegnerischen Voraussetzung festzustellen, wird es genügen, ein paar Gedanken aus der alten Philosophie hervorzuheben.

534. Aus dem aristotelischen Satze: Was bewegt (verändert) wird, wird durch ein anderes bewegt[1] (verändert), folgerte die Philosophie der Vorzeit, es müsse ein Wesen existieren, welches die Ursache aller

[1] Das Wort „Bewegung" bedeutet in der peripatetischen Redeweise jede Veränderung nicht bloß des Ortes, sondern auch der Größe oder Beschaffenheit, ja sogar des Wesens. Demgemäß ist der berühmte Satz: „Omne quod movetur, ab alio movetur", dahin zu verstehen, daß alles, was verändert wird, durch anderes verändert werde. Es sollte aber hiermit durchaus nicht jede Mitwirkung der Dinge zu ihrer eigenen Veränderung geleugnet werden. Wie mangelhaft auch die Ansichten der Vorzeit über die Art dieser Mitwirkung gewesen sein mochten, eine zur

Veränderung ist, ohne selbst der Veränderung unterworfen zu sein (n. 363). Die Veränderungen (Entstehungen, Prozesse) in der Natur bedingen einander wie die Ringe einer herabhängenden Kette; könnte man sich die Kette auch als aus unendlich vielen Ringen bestehend denken, so müßte man doch immer als letzten Grund einen Träger der Kette voraussetzen. So auch schwindet in der Reihe der voneinander abhängigen Naturvorgänge durch keine noch so große Zurückschiebung des zeitlichen Anfanges die Notwendigkeit, als Grund der Veränderungen ein Unveränderliches anzunehmen. „Wir müssen", wie Kleutgen[1] bemerkt, „aus der Tatsache, daß es im ganzen Weltall, ebensowohl im Leben des Geistes als in der Natur, Veränderungen gibt, folgern, daß alle diese wandelbaren Weltdinge von einem Wesen abhängen, welches selbst von keinem andern abhängt, sondern in seinem Dasein und Wirken in jeder Hinsicht sich selbst genügt."

Die alte Schule faßt ferner die tatsächlich stattfindenden Vorgänge in der Natur nicht als bloße Bewegungen, d. h. Veränderungen, auf, welche die Dinge erleiden, sondern überdies als Wirkungen, die sie verursachen[2], und hat uns dadurch einen neuen Gesichtspunkt angewiesen, von dem aus sich die Grenze der mechanistischen Welterklärung wohl noch deutlicher erschauen läßt. Denn die sichtbare Welt enthält eine Ordnung von wirkenden Ursachen, in welchen das Dasein der nachfolgenden von dem Dasein der vorhergehenden bedingt ist. Eine solche Reihe kann aber — auch abgesehen von ihrer Dauer — in sich selber keinen genügenden Grund ihres Seins haben, da ja jedes Glied derselben von außen empfangenes Sein fortpflanzt. Wie jede noch so lange Reihe gezogener Eisenbahnwagen eine ziehende Lokomotive voraussetzt, so setzt jede Reihe verursachter Ursachen ein Wesen voraus, das verursacht, ohne verursacht zu sein. Im Sinne der alten Philosophie genügt es nicht, daß eine der Naturrevolutionen der Zeit und der Zahl nach die erste sei. Es muß eine Ursache geben, die selbst nicht verursacht ist, die also nicht der Zeit und der Zahl, sondern der Natur und dem Vorrange nach die erste ist, weil sie der Grund aller verursachten Ursachen ist.

Wir sehen also, daß die Philosophie der Vergangenheit die Reihe der Naturereignisse, wie sie im Weltlauf tatsächlich sich zeigt, gründlicher und allseitiger aufgefaßt hat als die neuere Naturwissenschaft. Sie betrachtete nicht sowohl das oberflächliche Nacheinander in der Zeit, sondern den inneren Kausalnexus, und zwar diesen in

---

Veränderung mitwirkende Tätigkeit wurde den Naturdingen grundsätzlich zugestanden. Es sollte nur behauptet werden, die Dinge hingen in dieser Tätigkeit von andern ab und änderten sich folglich nicht durch sich allein.

[1] Philosophie der Vorzeit II 703.

[2] Man vergleiche S. Thom., S. theol. 1, q. 2, a. 3 etc.: „Secunda via est ex ratione causae efficientis", und 1, q. 46, a. 2 ad 7.

doppelter Hinsicht: zuerst als Bewegung, d. h. als passive Veränderung, und dann als bewirkende Ursächlichkeit, d. h. als aktive Veränderung. Auf doppeltem Wege zeigte sie, daß man im Sinne der mechanistischen Naturerklärung notwendig zu einer außernatürlichen Ursache geführt werde.

Und nicht einmal hiermit war es der peripatetisch-scholastischen Naturbetrachtung genug. An dritter Stelle machte sie die die Natur behaftende Vergänglichkeit *(contingentia)* zum Ausgangspunkt einer neuen Betrachtung, um darzutun, daß jeder denkbare Kreislauf des Wandelns und Vergehens den letzten Grund seiner Wirklichkeit außerhalb dieser vergänglichen Bewegungen in einem Unvergänglichen haben müsse.

Aber nicht nur die Notwendigkeit einer ersten Ursache, sondern auch die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges wurde von den Denkern der Vorzeit in Betracht gezogen. Die hierher gehörigen Erwägungen laufen darauf hinaus, ob man sich mit der Annahme einer anfangslosen Entwicklungsreihe in alle jene Widersprüche verwickle, welche mit der Annahme einer wirklich diskreten unendlichen Zahl verknüpft sind.

535. Wir haben soeben zwischen erster Verursachung und zeitlichem Anfang einen Unterschied gemacht: und wir möchten nachdrücklichst betonen, daß man die Notwendigkeit einer ersten Ursache nicht verwechseln darf mit der Notwendigkeit eines zeitlichen Weltanfanges. Die erstere ist für jeden klar, der nur denken will. Ob hingegen nicht die Welt hätte von Ewigkeit her — also ohne zeitlichen Anfang — existieren können, dürfte nicht so einleuchtend sein. Wenn auch die christlichen Denker des Mittelalters, gestützt auf die Urkunde der christlichen Offenbarung, einstimmig die Tatsächlichkeit des zeitlichen Weltanfanges behaupteten, so waren sie doch keineswegs derselben Ansicht, wenn die Möglichkeit eines ewigen, anfangslosen Weltbestandes in Frage kam. Besonders waren es die Philosophen der thomistischen Schule, welche behaupteten, Gott hätte, wenn es sein Wille gewesen wäre, auch eine Welt von Ewigkeit her, also eine anfangslose Welt, erschaffen können. Es liegt dem Zwecke unserer Überlegung fern, uns in diese metaphysische Streitfrage einzulassen. Jedenfalls aber scheint es uns sicher zu sein, daß die Weltentwicklung, wie sie faktisch vorliegt, einen zeitlichen Anfang gehabt haben muß. Wir gründen unsere Behauptung auf die Tatsache, daß der unsern gegenwärtigen Weltzustand bedingende Verlauf der Vorbedingungen ein zeitlicher ist, und daß ein Prozeß niemals an einem bestimmten Punkte anlangen kann, wenn er nicht an einem bestimmten Punkte begonnen hat. Der verdienstvolle Freiherr v. Hertling hat in seinem ausgezeichneten Werke, in welchem er die Grenzen der mechanistischen Naturerklärung absteckt, den erwähnten Gedanken in klarer Weise entwickelt. Es sei uns gestattet, seine Darlegungen kurz zusammenzufassen.

Stellen wir uns auf den Standpunkt der mechanistischen Welterklärung, so sehen wir im Weltlaufe eine zeitliche Reihe von Zuständen, von denen jedesmal der frühere die Bedingungen für das Hervortreten des späteren enthält. So wäre zu einer bestimmten Zeit auf unserer Erde das organische Leben entstanden, und zwar abhängig von einer bestimmten Stufe der Gesamtentwicklung. Mag man nun die Kette der vorausgegangenen, sich einander bedingenden Zustände so lang annehmen wie man will, notwendig muß doch ein erster Zustand angenommen werden, dem nicht wieder ein noch früherer voranging. Weil die Erdentwicklung an einem bestimmten Punkte angelangt sein mußte, damit Leben damals auftreten konnte, als es wirklich auftrat, mußte sie von einem bestimmten, von jenem späteren durch einen endlichen Abstand getrennten Punkte ihren Anfang genommen haben. Hier wie überall ist die Zeit des Eintreffens von der Zeit des Aufbruches abhängig. So mag man sich auch in der Entwicklung des Sonnensystems die Erde durch Losreißung eines Teiles von der Zentralmasse entstanden denken. Nach den Gesetzen der Mechanik trat dieses Ereignis erst ein, als die rotierende Bewegung der Zentralmasse eine bestimmte Geschwindigkeit und damit die Zentrifugalkraft einen bestimmten Grad erreicht hatte. Eben darum war die Zeit seines Eintretens abhängig von dem Anfange jener Bewegung. Es hätte früher oder später kommen müssen, wenn die Bewegung früher oder später begonnen hätte. Der Annahme eines schlechthin ersten Zustandes läßt sich nicht entgehen.

Vergeblich reden Czolbe, Strauß, Reuschle u. a. von einem „ewigen Kreislauf", demgemäß das Ende der Entwicklung nach periodischem Ablauf sich von selbst zum Anfang einer neuen Entwicklung gestalte. Gegen die Möglichkeit einer solchen Annahme steht aber die fruchtbarste Erkenntnis der modernen Naturforschung, die „einem Maximum zustrebende Entropie des Weltalls". Die berufensten Vertreter der Wissenschaft verneinen es, daß die Umsetzung der Kräfte im Universum einen in sich selbst zurücklaufenden Kreis bilde; sie behaupten, daß der Prozeß der kosmischen Kraftumsetzung einen zeitlichen Verlauf nehme. Überdies bliebe auch in einer solchen Kreisbewegung das Auftreten eines jeden individuell bestimmten Gliedes von dem Ablaufe der vorangehenden Glieder bedingt. Es bliebe also der bereits erwähnte Widerspruch, wofern der Prozeß, der erst zu einem bestimmten Ergebnis führt, von Ewigkeit her in der Bewegung zu diesem Ziele hin begriffen sein sollte. Er hätte es um Unendliches früher erreichen müssen, als er es tatsächlich erreicht hat oder erreichen wird. Wo immer also zeitliche Entwicklung, wo immer eine Reihe von Zuständen sich zeigt, von denen der spätere den früheren voraussetzt, da besteht die Forderung eines ersten Zustandes, eines Anfanges der Entwicklung in Kraft.

Die Beweisführung hat, wie man sieht, ihr *punctum saliens* in der Behauptung, jede fortschreitende Entwicklung müsse einen zeitlichen

Anfang haben oder, was das nämliche besagen will: in der Aufeinanderfolge voneinander abhängiger Zustände müsse man notwendig auf einen ersten kommen, der nicht wieder von einem vorhergehenden abhängig sei; widrigenfalls müßte man jedes Naturereignis ins Unendliche rückwärts verlegen; eine Bewegung, die keinen Anfang genommen, hätte auch keinen durch den zeitlichen Verlauf ihrer zunehmenden Beschleunigung bedingten Erfolg haben können[1].

536. Einzelne Naturforscher, deren Doktrin wir bereits früher kennen lernten, haben es versucht, der Macht dieser Beweisführungen dadurch aus dem Wege zu gehen, daß sie der mechanistischen Naturbetrachtung eine dynamistische Unterlage gaben. Sie reden von Laufpunkten, Richtungsenergien, von einer Unzahl sich selbst abschießender Ortsveränderungen usw.

Wir haben, als wir vom Dynamismus sprachen (n. 270), erkannt, was von dergleichen ausdehnungslosen Punkten zu halten ist. Aber auch abgesehen hiervon, wird es bei näherem Zusehen sofort einleuchten, daß es einen gedanklichen Widersinn schlimmster Sorte bildet, daß Änderung oder Bewegung anders stattfinde als an einem Veränderlichen oder Beweglichen, dessen Zustand sie ist? Dazu ist noch festzustellen, daß eine Selbstveränderung wie die hier vorausgesetzte, der wirklichen Welt völlig fremd ist. Je mehr wir die Natur durchforschen, desto mehr finden wir es bestätigt, daß die Dinge nur insofern bewegen und verändern, als sie von andern bewegt und verändert werden.

Im Interesse der Vollständigkeit müssen wir noch eines andern Einwandes Erwähnung tun, welcher gegen unsere ganze Beweisführung geltend gemacht wurde. Ist es nicht tunlich, ja notwendig, sagt man, die Bewegung als eine Wesenseigenschaft der Materie aufzufassen?[2] Alsdann wäre die Bewegung mit der Materie gegeben und jede weitere Nachforschung über den Ursprung der Bewegung wäre überflüssig. Freilich überflüssig! Wenn man nicht mehr durch die Türe des ordentlichen Denkens aus der Verlegenheit heraus kann, dann versucht man es einmal durchs Fenster. Aber leider findet man das Fenster fest vernagelt. Seit wann kann denn eine Eigenschaft, ohne welche man ein Ding ganz wohl denken kann, eine Eigenschaft, gegen welche ein Ding ganz gleichgültig ist, zum Wesen eines Dinges gehören? Gewiß gehört Beweglichkeit (d. h. Bewegt-werden-können) zum Wesen der Materie. Aber jede aktuelle Bewegung kann der Materie angetan und genommen werden, und die Materie bleibt Ma-

[1] Über die naturwissenschaftliche Seite der Frage vergleiche man J. Epping. Der Kreislauf im Kosmos. Freiburg i. Br. 1882; ferner „Stimmen aus Maria-Laach" XLIV (1893) 8 ff.

[2] „L'idée de la nature renferme nécessairement l'idée de mouvement . . . nous dirons, que le mouvement est une façon d'être, qui découle nécessairement de l'essence de la matière, qu'elle se meut par sa propre énergie" (Système de la nature p. 1, ch. 2).

terie. Und wenn wir die erhobene Einrede als begründet anerkennen müßten, was dann? Alsdann kämen die, welche sie gemacht hätten, erst recht dorthin, wohin sie nicht wollten. Denn da wir bewiesen haben, daß die Bewegung in jedem Falle einen Anfang gehabt haben muß, so hätten wir — die Richtigkeit der gegnerischen Einrede vorausgesetzt — auch schon bewiesen, daß die Materie selbst nicht von Ewigkeit her existieren konnte. Die Frage nach dem Ursprung der Materie fordert noch unsere Aufmerksamkeit.

III. Woher die Elemente?

537. Es steht wissenschaftlich fest, daß die Bewegung und Veränderung ihren letzten Grund in einem unbewegten und unveränderten Wesen haben müssen; es steht ebenfalls fest, daß von einem ewigen Bestande der Veränderungs- oder Bewegungsreihe keine Rede sein kann. Soll nun die Materie selbst im Zustande absoluter Bewegungslosigkeit von Ewigkeit her existiert haben? Sollen wir die Materie selbst als das Unbewegte und Unveränderte auffassen, welches in die lange Folge der Veränderungen hineingeraten wäre? Dies ist die erste Frage, welche wir oben zur Beantwortung stellten. Aber wie könnte denn die unbewegte Materie einmal in Bewegung übergehen? Sicher nicht aus sich selber. Denn die Materie bewegt nur, insofern sie selbst bewegt ist. Also müßte ein anderes Wesen die Materie in Bewegung gesetzt haben; hiermit wäre schon die Voraussetzung des Monismus durchbrochen.

Was dann die ewige Existenz der unbewegten Materie selber anbelangt, so ist wohl zu beachten, daß sich hier die Untersuchung nicht mehr mit der Veränderung eines schon bestehenden Wesens beschäftigt, sondern daß über das Entstehen der Wesen die Diskussion eröffnet ist. Wir befinden uns also auf einem Gebiete, auf welchem uns die feste Voraussetzung jeder Naturwissenschaft und Naturphilosophie, nämlich die Existenz der Naturdinge, fehlt. Der Naturphilosoph sieht sich hier über sein Gebiet hinausgewiesen; will er die aufgeworfene Frage verfolgen, so muß er sich auf das Terrain der reinen Metaphysik begeben[1].

538. Die Metaphysik lehrt nun, daß der Stoff unmöglich ein unerschaffenes, durch sich bestehendes Wesen sein kann. Denn ein solches Wesen wäre seinem Begriffe nach ein absolut einfaches, unveränderliches, unendlich vollkommenes (n. 473). Der Stoff aber ist seinem Begriffe nach vielfältig, veränderlich, begrenzt. — Wäre der Stoff aus sich selbst bestimmt zum Sein, so wäre er auch aus sich selbst bestimmt zum So- oder Anders-sein. Nun ist aber der

[1] In diesem Sinne spricht sich der hl. Thomas aus: „In hac totius entis origine ab uno primo ente intellegi non potest transmutatio unius entis in aliud, propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet, huiusmodi rerum originem considerare, sed ad philosophum primum (d. h. metaphysicum), qui considerat ens commune et ea, quae sunt separata a motu“ (Summa c. gent. l. 2, c. 37).

Stoff aus sich selbst unbestimmt zu dieser oder jener Lage, zu diesem oder jenem Bewegungszustande; also ist er auch nicht aus sich selbst zum Sein bestimmt, sondern wurde von anderswoher dazu bestimmt. — Ferner kann ein Wesen, welches durch sich selbst besteht und unerschaffen ist, unmöglich aus sich auf anderes bezogen sein, es muß vielmehr absolut seiner selbst wegen sein. Nun ist es aber dem Stoff eigentümlich, von anderem bewegt zu werden und den verschiedenartigsten Beziehungen zu anderem unterworfen zu sein. — Alsdann muß das allererste Wesen, von welchem das harmonisch gegliederte Universum sich herleitet, ein einheitliches, einfaches sein, welches den ganzen Kosmos in ideeller Konzeption enthält (n. 445). Der Stoff bietet aber nur ein indifferentes Nebeneinander vieler Teile. Und möge man auch die „Urmaterie" mit „Urkraft" ausstatten, so ist damit nicht das allergeringste gewonnen. Eine an die Materie gebundene Kraft bleibt ihrem Wesen nach zusammengesetzt, folgt in ihren einzelnen Teilen den Teilen der Materie, an welche sie geheftet ist; sie kann also nicht alle Materie in der Weise beherrschen, wie es zur Bildung des Kosmos erforderlich ist. — Eine solche Urkraft muß ganz und gar über der Materie stehen; die Materie ist ihr untergeordnet, ist bis in ihr tiefstes Wesen hinein von ihr abhängig. — Jene Kraft muß Verstand besitzen; denn wie hätte sie sonst jene vernunftgemäße Ordnung, welche in der Materie ist und doch nicht von der Materie herrühren kann, in die Materie hineinlegen können? Sie besitzt ferner Willen; denn nur Wille vermochte jenen bestimmten Grad der Vollkommenheit, den wir in der Welt erblicken, festzustellen und anzustreben. — Sie ist mit einem Worte eine geistige Kraft. Und da sie eben die Urkraft ist, von welcher alles, wie im Sein so im Werden, abhängt, so ist sie der von der Welt verschiedene Schöpfergeist.

Sagen wir denn nicht zu viel, indem wir das Dasein der Elemente von einem Schöpfer herleiten? Könnte nicht die Materie als ein durch sich selbst existierendes Wesen gedacht werden? Nimmermehr! Abgesehen davon, daß ein durch sich selbst existierendes Wesen *(ens a se)* nicht mit den Eigentümlichkeiten der Materie behaftet sein kann (n. 471 ff), hat sich die Materie ebensowenig ihr Sein verleihen können wie die zweckmäßige Ordnung und Gesetzlichkeit. Denn letztere ist nicht als etwas Fremdes zum Sein der Materie hinzugekommen, sondern schließt dieses ein. Die Materie kann demgemäß nicht als vorliegendes Rohmaterial angesehen werden, dessen sich die Hand des Weltbaumeisters erst nachträglich bemächtigt hätte, um es zu dem Zwecke des Weltbaues zu verwenden. Wäre dem so, dann müßten wir im Kosmos ein bloßes Kunstwerk erblicken. Tatsächlich aber ist derselbe mehr, er ist Natur; die Ordnung ist den Weltelementen nicht angetan, nein, sie ist im tiefsten Sein der Dinge veranlagt. Die Elemente wurden damals in die Weltordnung eingefügt, als sie geschaffen wurden (n. 508).

Derartige Erwägungen ließen sich ohne Schwierigkeit vermehren. Was wir sagten (hier und n. 472), ist übergenug, um zu zeigen, daß die Monisten, wofern sie auf dem Wege metaphysischer Spekulation einen Ausweg suchen sollten, hier den Weg verrammelt finden.

§ 2.

Die fortschreitende Entwicklung.

539. Nehmen wir einmal an, die ersten Weltelemente nebst einer bestimmten Bewegung wären vorhanden, so lehrt der mechanistische Monismus, daß „in der ganzen Natur ein großer, einheitlicher, ununterbrochener und ewiger Entwicklungsvorgang stattfindet, und daß alle Naturerscheinungen ohne Ausnahme, von der Bewegung der Himmelskörper und dem Fallen des rollenden Steines bis zum Wachsen der Pflanze und dem Bewußtsein des Menschen, nach ein und demselben großen Kausalgesetze erfolgen, daß alle schließlich auf Mechanik der Atome zurückzuführen sind". Wegen dieser Lehre nimmt besagter Monismus den Namen Entwicklungslehre oder Evolutionstheorie in Anspruch.

Wir haben bereits (n. 526) daran erinnert, daß das Gerede von Entwicklung hier nur zur Maskierung des wahren Sachverhaltes dienen kann. Will man die Geschichte der Welt als eine Entwicklung auffassen, so zwar, daß man das Wort in dem bisher üblichen Sinne versteht, so muß man von der erfahrungsmäßigen Entwicklung des organischen Individuums ausgehen. Hier erscheint die Entwicklung nicht nur als das Werden und die aufeinander folgenden Veränderungen eines Dinges, sondern als eine stetige Folgereihe von Formen, deren jede ihre Existenz und Qualität ausschließlich dem vorhergehenden Zustande verdankt, so daß unter den günstigen äußeren Bedingungen die bereits präformierte Veränderung, z. B. die Blüte aus dem Laubstengel, der Schmetterling aus der Puppe, mit innerer Notwendigkeit und gemäß einer inneren Gesetzmäßigkeit zu stande kommt. Wie das Keimbläschen die vollständigste Anlage des fertigen Organismus enthält und sich nur unter günstigen Bedingungen zu entfalten braucht, um den letzteren zu stande zu bringen, so bildet jedes einzelne Entwicklungsstadium gewissermaßen den Keimzustand des nächstfolgenden[1]. Wo Entwicklung ist, da wird die Vielheit der Übergangsstadien nicht nur durch das Band der Kontinuität und Kausalität, sondern überdies durch einen einheitlichen Zweck verbunden, so daß jedes Stadium auf das Ganze hinweist, welches schließlich zu stande kommt. Nichts von allem dem bei der Entstehung nach monistischer Auffassung. Da ist alles, was entsteht, ein bloßes Produkt des Zufalls und der Einwirkung äußerer Ursachen; gerade dasjenige, was zum Wesen jeder wahren Entwicklung gehört, wird grundsätzlich ausgeschlossen. Die Usurpation des Wortes „Entwicklung"

[1] Man vergleiche S. Thom., S. theol. 1, q. 119, a. 2.

zur Bezeichnung einer planlosen und dem Zufall anheimgegebenen mechanischen Veränderung kann nur verwirrend wirken.

540. Was für ein Urteil ist nun über die mechanistisch-monistische „Entwicklung" vom wissenschaftlichen Standpunkte aus zu fällen?

Es kann nicht geleugnet werden, daß alle natürlichen Vorgänge in der Welt nach ein und demselben großen Kausalgesetze erfolgen. Jede Wirkung muß ihre entsprechende Ursache haben! Dieses „monistische" Prinzip war von jeher der Lebensnerv aller Philosophie. Und ganz vorzüglich wurde in der peripatetischen Philosophie die Universalität dieses Prinzips immer und überall anerkannt. Ja man darf es den peripatetisch-scholastischen Denkern zum Lobe anrechnen, daß sie allein es verstanden haben, dieses Prinzip in seiner Zuverlässigkeit und universalen Tragweite ins rechte Licht zu setzen. Und was die Benutzung dieses „monistischen" Prinzips anbelangt, so haben die alten Denker jeden Effekt so allseitig, so sorgfältig besehen und den Gründen nachgespürt, daß ihre Sorgfalt nicht selten wie Subtilität aussieht. Sie faßten stets die Kausalität nach dem vierfachen, von Aristoteles aufgestellten Gesichtspunkte (n. 326).

Auch der mechanischen Ursache hat die Philosophie der Vorzeit, wie wir wiederholt (n. 131 358 usw.) gesehen haben, ihre volle Bedeutung zuerkannt. Sie lehrte ausdrücklich, daß sämtliche Erscheinungen an den Naturkörpern unter Verwendung mechanischer Arbeit erfolgen und somit einer mechanistischen Erklärung zugänglich sind.

Ist von den Beweisen für die Existenz Gottes die Rede, so findet bei jenen Peripatetikern, welche sich enger an Aristoteles anschließen, dasjenige Argument die erste Stelle, welches auf die Bewegung, also auch auf die mechanische Seite der Natur Bezug nimmt: es erhält gleichsam den Ehrenplatz. Vielleicht ließe sich gegen diese Anordnung einiges einwenden; jedenfalls hat sie aber das Gute, daß sie den Mechanizisten sogleich die Traufe anbietet, um ihnen die Angst vor dem Regen zu benehmen. Aristoteles sagt diesen Verehrern der Materie: Verschmähet ihr Gott, weil ihr keine Idealität, keine Zweckstrebigkeit in der Natur anerkennt, so kommt nur mit euern mechanisch bewegten Atomen: was ihr vom Zwecke nicht lernen wollt, das lehrt euch euer Monismus mit seiner eisernen Bewegungskette; an Gott kommt ihr nicht vorbei.

Ferner ist die Kontinuität, die ununterbrochene Stufenreihe in der Natur innerhalb gewisser Grenzen, eine Tatsache, welcher seitens der peripatetischen Denker die vollste Anerkennung gezollt wurde (n. 407). Allerwärts betonten sie, die Natur steige stets vom Unvollkommenen auf zum Vollkommenen. Ja sie dehnten das Kontinuitätsprinzip über die Natur hinaus auf alle Geschöpfe aus. Das stufenartige Aufsteigen, von den einfachen Elementen durch eine lange Skala hindurch bis zum Menschen und vom Menschen hinauf durch

die verschiedenen Geister bis zu den vollkommensten Engeln, ist ein stets wiederkehrender Gedanke bei den christlichen Philosophen des Mittelalters.

541. Endlich kann auch eine Art von Entwicklung in der Natur nicht verkannt werden (n. 464). Es ist das indessen nicht die Entwicklung im monistischen Sinne, ist nicht das Streben eines einheitlichen Naturgrundes nach immer vollkommeneren Erzeugnissen, die noch unentwickelt in seines Wesens Tiefen ruhten. Eine solche einheitliche Zeugungsmacht, aus welcher, wie aus dem tiefsten Lebensquell der Natur, Wesen aller Art hervorgegangen wären, gibt es eben nicht.

Wir dürfen und müssen von einer Entwicklung reden, wenn wir die Natur in ihrer Gesamtheit betrachten; wir dürfen es auch, wenn wir den Charakter der einzelnen Naturdinge ins Auge fassen.

Reden wir zuerst von den Naturdingen, insofern sie den Kosmos bilden, so genügt ein Blick auf die Naturordnung in ihrem großartigen Zusammenhange, um uns davon zu überzeugen, daß hier jeder vorhergehende Zustand auf den folgenden Zustand in planvoller Weise angelegt war. Wir haben früher diesen Punkt des näheren erörtert (n. 508). Kann dabei auch von keiner Entwicklung aus einem inneren Prinzip die Rede sein, so ist es doch eine Entwicklung der Anlage nach. Was den Prinzipien einer gesunden Philosophie am meisten entspricht — daß nämlich die Welt uranfänglich in einem unvollkommenen Zustand ins Dasein trat, und daß alsdann das Höhere überall nach Möglichkeit unter Mitwirkung des Niedrigeren gebildet wurde —, das wird durch die beobachtenden Wissenschaften im vollsten Maße bestätigt. Die Geologie ist die Geschichte der Erdbildung; sie lehrt, wie sich die Erde in langen Perioden aus einem unvollkommenen Zustande zu ihren heutigen Verhältnissen emporentwickelte. Und wie die Geologie über die Geogonie, so gibt die Astronomie Aufschlüsse über die Kosmogonie. Je mehr diese Wissenschaften fortschreiten, desto mehr tritt die Zweckmäßigkeit und das Planvolle dieser Entwicklung zu Tage, und desto mehr wird die Voraussetzung des mechanistischen Monismus ausgeschlossen.

542. Wir dürfen dann auch von einer gewissen Entwicklung reden, wenn die einzelnen Naturdinge an und für sich in Frage kommen. Dies taten bereits die Denker der alten Schule. Weil nämlich das Stoffliche für verschiedene Seinsweisen empfänglich und dazu bestimmt ist, bald Mineral, bald Pflanze, bald Tier zu sein, so dachten sich die alten Philosophen mit dieser Empfänglichkeit eine gewisse Hinordnung, ein gewisses Hinstreben verbunden. Wir dürfen uns also die verschiedenen Arten von Körpern, die sich stufenweise die eine über die andere erheben (in den Elementen und chemisch zusammengesetzten Körpern, den organischen und den erkennenden Wesen), mit einer Empfänglichkeit und einem Streben ausgestattet denken, das die allervollkommenste Form sucht und daher erst im Menschen

den Gipfel erreicht[1]. Das Stoffliche würde auf den niedern Seinsstufen sozusagen erst befähigt, zu den höheren Stufen emporzusteigen. Im Menschen würde es mit dem vollkommensten Formalprinzip, für welches es überhaupt empfänglich ist, mit der vernünftigen Seele vereinigt. Und weil die Zeugungen der Natur von den unvollkommensten Körpern bis zum Menschen als dem letzten Ziele von Stufe zu Stufe fortgeführt würden, so folgte, daß die unorganischen Dinge der lebenden, und unter den lebendigen Wesen die Pflanzen der Tiere, diese endlich und alle vorhergehenden des Menschen wegen da seien. Dieses Aufsteigen erscheint — wir betonen es nochmals — als ein „Streben", welches von dem in den Einzeldingen befindlichen Stoff ausgeht, nicht aber als das Streben eines einheitlichen allgemeinen Naturgrundes, durch das Unvollkommenere zum Vollkommeneren zu gelangen.

Dementsprechend haben die alten Denker auch ein biogenetisches Gesetz aufgestellt, welches besagt, daß der vollkommene Organismus in seinen Embryonalstadien sich durch Stufen der unvollkommeneren Organismen hindurcharbeiten müsse (n. 395). Außerdem deutet manches darauf hin, daß auch innerhalb der einzelnen Spezies ein entwicklungsartiges Fortschreiten stattgefunden hat.

Hiermit haben wir die wahre, wirklich vorhandene Entwicklung angedeutet. Wie steht es nun mit dem System, welches Häckel unter dem Namen „Entwicklung" verbirgt? Der Jenaer Professor will wissen, daß alles in der Welt lediglich durch eine mechanische Kombination der Atome entstanden sei.

Als Darwin zuerst auftrat, beschränkte er seine Deszendenz auf das Reich der Organismen, ohne auf den Menschen besondere Rücksicht zu nehmen. Professor Häckel war der erste, der die allgemeine Entwicklungstheorie (zuerst in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte" und dann in seiner „Anthropogenie", 4. Aufl. 1891) nach unten auf das Unorganische und nach oben auf den Menschen ausdehnte und so den darwinistischen Gedanken im Interesse des Materialismus verwertete. Ist es dem „deutschen Darwin" gelungen, die beiden gewaltigen Risse, welche das Unorganische vom Organischen und den Menschen vom Tiere trennen, auszufüllen? Dies sind die beiden Punkte, welche unser erstes Interesse erregen.

§ 3.

Der Ursprung der ersten Organismen.

543. Häckel behauptet, es sei nicht nötig, es sei unwissenschaftlich, zur Erklärung des Ursprungs der Organismen auf eine außerhalb der mechanischen Kräfte liegende Verursachung unsere Ge-

[1] Der hl. Thomas sagt: „Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis, quantum potest; et propter hoc etiam forma humana scilicet anima rationalis dicitur finis ultimus intentus a natura inferiore" (2 dist. 1. q. 2. a. 8 ad 3).

danken zu richten, da die Naturwissenschaft den Nachweis liefere, wie die Organismen aus der leblosen Materie entstanden seien. Zunächst erinnert er an den Bathybius, einen auf dem tiefsten Meeresgrund ausgebreiteten Schleim, welchen Huxley im Jahre 1868 entdeckt und *bathybius Haeckelii* genannt hatte. In diesem Schleim, welcher neuerdings als in gallertartigem Zustande niedergeschlagener Gips erkannt worden ist, will Häckel ein noch nicht individualisiertes organisches Wesen erblicken und denkt sich die uranfängliche Bildung dieses Protoplasma als die erste Entstehung des Organischen aus Unorganischem, als die Abiogenesis oder *generatio aequivoca*. „Wir sind jetzt im stande", sagt er, „das Wunder der Lebenserscheinungen auf diese Stoffe zurückzuführen; wir haben die unendlich mannigfaltigen und verwickelten physikalischen und chemischen Eigenschaften der Eiweißkörper als die eigentliche Ursache der Lebenserscheinungen nachgewiesen." Aufs kräftigste wird er in der Verteidigung der Urzeugung von Nägeli[1] unterstützt. „Was wir sicher wissen", sagt er, „genügt, um vermöge des Kausalgesetzes die spontane Entstehung der organischen Natur aus der unorganischen abzuleiten."

Dem Herrn Häckel und seinen Genossen gegenüber wäre nun vorerst daran zu erinnern, daß der Humbug mit dem Eiweiß durch die umsichtigen Arbeiten des Kieler Botanikers J. Reinke u. a. gründlichst entlarvt worden ist. Reinke hat die sog. Lohblüte *(aethalium septicum)*, eine Art von Schleimpilzen, d. h. von Gebilden, welche einen Teil ihres Lebens hindurch nur aus Protoplasma bestehen, einer gründlichen chemischen Untersuchung unterworfen. Er fand mindestens 39 verschiedene Bestandteile, unter welchen sämtliche Eiweißbildungen zusammengenommen kaum 30 Prozent der Trockensubstanz betragen[2]. Daraufhin konnte er den Ausspruch tun: „Ein herrschendes Dogma, die Lehre von der Allmacht des Eiweißes, ist erschüttert oder, wie ich glaube, gestürzt." Das Resultat seiner Untersuchungen faßt er in die zwei Sätze zusammen: „1. Alle Organismen, die niedrigsten wie die höchsten, die aus einem Klümpchen nackten Protoplasma bestehenden wie der menschliche Körper, sind aus zahlreichen chemischen Verbindungen aufgebaut, von denen die wichtigeren für alle Tier- und Pflanzengruppen die gleichen sind oder sich physiologisch vertreten. Dementsprechend sind die Grunderscheinungen des Stoffwechsels bei allen Organismen identisch. — 2. In keiner Beziehung können die unvollkommensten Organismen (Schleimpilze, Moneren) als Übergangsglieder zwischen Tieren und Pflanzen einerseits und der unorganischen, unbelebten Materie anderseits gelten. Lebende Organismen, auch die einfachsten, sind fundamental verschieden von Aggregaten unbelebter Substanz; das niedrigste Lebewesen ist dem mensch-

[1] Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre, München 1884, 83 ff.
[2] Man vergleiche Botanische Zeitung 1881, Nr 48, und Reinke, Studien über das Protoplasma, Berlin 1881; Die Welt als Tat[3] (1903) 305.

lichen Körper chemisch und physiologisch näher verwandt als einem unbelebten, strukturlosen Eiweißklümpchen." Soweit Reinke.

Der Häckelschen Beweisführung, welche via „Eiweiß-Kohlenstoff" aus dem Reiche des Organischen in das der unorganischen Dinge zu gelangen vorgibt, ist also die erforderliche Voraussetzung hinweggenommen. Doch die fragliche Beweisführung ist derart, daß, wenn sie an und für sich wahr wäre, sie mit derselben Leichtigkeit über andere Stationen den Weg zurücklegen könnte. Nicht wenige Materialisten — namentlich der bekannte G. Jäger — haben sich in Aufstellung von Theorien versucht. Es wäre unmöglich und auch überflüssig, sie alle hier zu berücksichtigen; es ist stets der nämliche Gedanke in anderer Form. Verbleiben wir also bei Häckel. Worin besteht der von ihm gelieferte Nachweis? Der „Jenaer Darwin" bietet seine „Kohlenstofftheorie". „Die neuere organische Chemie", sagt er in seinem Münchener Vortrag (18. September 1877), „lehrt uns, daß die eigentümlichen physikalischen und chemischen Eigenschaften eines Elementes, des Kohlenstoffes, in seiner verwickelten Verbindung mit andern Elementen es sind, welche die eigentümlichen und physiologischen Eigenschaften der organischen Verbindungen und vor allem das Protoplasma bedingen. Die Moneren, bloß aus Protoplasma bestehend, schlagen hier die Brücke über die tiefe Kluft zwischen organischer und anorganischer Natur. Sie zeigen uns, wie die einfachsten und ältesten Organismen ursprünglich aus organischen Kohlenstoffverbindungen entstanden sein müssen."[1] Und wie erklärt denn Häckel mit Hilfe dieser Theorie die Entstehung des Lebens? „Als zum erstenmal", sagt er im 18. Vortrag seiner „Anthropogenie", „lebendige Naturkörper auf unserem bis dahin unbelebten Planeten auftraten, muß sich zunächst auf rein chemischem Wege aus rein anorganischen Kohlenstoffverbindungen jene höchst zusammengesetzte stickstoffhaltige Kohlenstoffverbindung gebildet haben, welche wir Plasson oder Urschleim nennen, und welche der älteste materielle Träger aller Lebenstätigkeiten ist." Wir fragen: Woher denn dieses Muß? Hat vielleicht die Beobachtung zwingende Gründe hierfür ergeben? Nein, nach wie vor erklärt die Wissenschaft, daß die „wunderbare Kohlenstofftheorie jeder Begründung durch sorgfältige Beobachtung ermangelt und auch von der strengeren Schule nicht im entferntesten als sichergestellt oder selbst als überhaupt diskutierbar angesehen wird"[2]. Wir sagen wiederum: Woher jenes Muß?

[1] Die heutige Entwicklungslehre, Stuttgart 1877, 13.

[2] Professor Semper, Der Häckelismus in der Zoologie 27. Ebenderselbe sagt: „Man hat zwar in hyperdarwinistischer Überschätzung seiner Kräfte geglaubt, den Gesetzen der Entstehung organischen Lebens durch das Experiment nachgehen zu können; aber einmal sind alle die Abiogenesis beweisen sollenden Experimente falsch, und dann beweisen sie überhaupt nichts für die tiefer liegenden Frage, da ausnahmslos dabei schon existierende organische, von Organismen direkt herrührende Körper benutzt worden sind" (ebd. 22). Vgl. A. Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie II, Jena 1902, 36. Vortrag.

Da sich nun einmal gar keine Beobachtungsbeweise beibringen lassen, was ist es denn, das den Naturforscher über die Grenze hinaustreibt, die jedem beobachtenden Forscher gezogen ist? „Wer doch in aller Welt", so können wir mit Semper[1] unsere Frage formulieren, „zwingt ihn denn, den ihm gewohnten Boden zu verlassen und Metaphysiker zu werden? Das aber würde er sein, sowie er irgend eine Hypothese, die über die momentan bestehende Grenze hinausgriffe, zur Basis seines wissenschaftlichen Systems machte." Nun, wir finden eben keinen andern Grund als Häckels blinde Abneigung gegen Gott, den Weltschöpfer. Der Wille, an Gott vorbeizukommen, ist für seine naturwissenschaftlichen Aufstellungen von vornherein maßgebend, wie er es selbst nur wenig verblümt eingesteht. Jede Tätigkeit Gottes bei der Hervorbringung, der Entwicklung und dem Bestande der Welt wird „Wunder" genannt; und damit ist die Sache „wissenschaftlich" abgetan. „Wer für den ersten Ursprung des Lebens auf unserer Erde keine Urzeugung von Moneren in unserem Sinne annimmt, dem bleibt nichts anderes übrig, als an ein übernatürliches Wunder zu glauben; und das ist in der Tat der verzweifelte (!) Standpunkt, den noch heute viele sog. exakte Naturforscher, ihre Vernunft preisgebend (!), einnehmen."[2] „Ehe wir uns zu einem solchen Wunderglauben entschließen, ist es unzweifelhaft geratener, die Hypothese der Urzeugung zuzulassen." So Häckel, und so noch viele andere. „Es gab eine Zeit", sagt Chr. Winer[3], „in welcher wegen des feuerflüssigen Zustandes der Erde Keime und Zellen nicht bestehen konnten. Da nun vor der ersten Entstehung des Lebendigen nur leblose Atome existierten, so müssen sie hieraus entstanden sein, und zwar unter ganz besondern Umständen, die uns gänzlich unbekannt sind." Professor Zöllner[4] meint ebenfalls, es sei kein anderer Ursprung denkbar, somit sei die Frage auf deduktivem Wege entschieden. „Daß einst wirklich eine *generatio aequivoca* stattgefunden habe, kann für den menschlichen Verstand nicht anders als mit Aufhebung des Kausalitätsgesetzes geleugnet werden. . . . Daß die Naturforscher heute noch einen so ungemeinen Wert auf den induktiven Beweis legen, ist das deutlichste Zeichen, wie wenig sie sich mit den ersten Prinzipien der Erkenntnistheorie vertraut gemacht haben." Mit derselben Entschiedenheit wird von einer gewissen philosophischen Seite der Rückschluß auf das Walten einer überweltlichen Ursache als „unwissenschaftlich" von vornherein zurückgewiesen. „Auf dergleichen Erklärungen zu verfallen", behauptet F. A. Lange[5], „ist stets ein Verlassen des wissenschaftlichen Bodens, welches innerhalb

[1] Der Häckelismus in der Zoologie 13.
[2] Häckel, Anthropogenie, 18. Vortrag, S. 471.
[3] Grundzüge der Weltordnung 775.
[4] Über die Natur der Kometen XXVIII. Vgl. J. Lotsy, Vorlesungen über Deszendenztheorie, Jena 1906, 20 ff.
[5] Geschichte des Materialismus II 235.

einer wissenschaftlichen Untersuchung als zulässig oder überhaupt in Betracht kommend nicht erwähnt werden darf."

Da ist denn doch R. Virchow[1] ehrlicher, wenn er sich in folgender Weise ausläßt: „Freilich kennt man keine einzige positive Tatsache, welche dartäte, daß je eine *generatio aequivoca* stattgefunden hat, daß je eine Urzeugung in der Weise geschehen ist, daß unorganische Massen, also etwa die Gesellschaft Kohlenstoff & C°, jemals freiwillig sich zu organischen Massen entwickelt hätten. Nichtsdestoweniger gestehe ich zu, daß, wenn man sich eine Vorstellung machen will, wie das erste Wesen von selbst hätte entstehen können, nichts weiter übrig bleibt, als auf Urzeugung zurückzugehen. Das ist klar! Wenn ich eine Schöpfungstheorie nicht annehmen will, wenn ich nicht glauben will, daß es einen besondern Schöpfer gegeben hat, der den Erdenkloß genommen und ihm den lebendigen Odem eingeblasen hat, wenn ich mir einen Vers machen will auf meine Weise, so muß ich ihn machen im Sinne der *generatio aequivoca*. *Tertium non datur*. Da bleibt nichts anderes übrig, wenn man einmal sagt: ‚Ich nehme die Schöpfung nicht an, aber ich will eine Erklärung haben.' Ist das die erste These, dann muß man zur zweiten These schreiten und sagen: ‚*Ergo* nehme ich die *generatio aequivoca* an.' Aber einen tatsächlichen Beweis dafür besitzen wir nicht. Kein Mensch hat je eine *generatio aequivoca* sich wirklich vollziehen sehen, und jeder, der behauptet hat, daß er sie gesehen hat, ist widerlegt worden von den Naturforschern, nicht etwa von den Theologen."

Neu ist das gerügte Verfahren nicht; es ist so alt wie der Atheismus. So wurde ja die offenkundige Tatsache der fossilen Muscheln, welche dem Eleaten Xenophanes schon bekannt war, von Voltaire rundweg bestritten und als Chimäre hingestellt, nur allein deshalb, um nicht etwas gelten lassen zu müssen, was nach seiner Überzeugung zu Gunsten der mosaischen Berichte über die Sündflut spräche. Das nennt man heute „Wissenschaftlichkeit".

544. Wir haben gegen den Jenaer Darwin ein gegenteiliges „Muß" vom wissenschaftlichen Standpunkte aus geltend zu machen. Es kann der strenge Beweis dafür geliefert werden, daß ein rein mechanisches Entstandensein des Organischen aus Unorganischem eine Unmöglichkeit ist.

Wie wir früher bemerkten, gipfelt die gesamte Tätigkeit des Unorganischen darin, daß es auf anderes verändernd einwirkt. Die Tendenz, auf anderes einzuwirken, ist der Grund, das Wesen, ist, wenn man metaphorisch reden will, die Seele des unorganischen Wirkens. Beobachten wir hingegen das Organische, so gewahren wir, daß hier die gesamte Tätigkeit von einer Tendenz getragen wird, welche zur Tendenz des Unorganischen in vollem Gegensatz steht. Und wie denn das? Die Tätigkeit, mit welcher der tierische und

[1] Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat, Berlin 1877, 20.

pflanzliche Organismus aufgebaut, durch beständigen Stoffwechsel erhalten, bei vorkommenden Verwundungen wiederhergestellt und endlich in endloser Reihenfolge fortgepflanzt und vervielfältigt wird, und zwar nach einem ganz bestimmten Typus; diese Tätigkeit, sagen wir, wird dem Organismus nicht von außen angetan, wie das bei einer Dampfmaschine oder irgend einem Uhrmechanismus der Fall ist. Der Organismus übt vielmehr selber diese Tätigkeit aus. Wie diese Tätigkeit in wundervollster Harmonie den ganzen Organismus umspannt, also eine einheitliche ist, so muß auch das die Tätigkeit ausübende Prinzip ein einheitliches sein. Wir haben ein Prinzip, aus dessen tiefstem Grunde die Tendenz hervorquillt, sich selber aufzubauen, sich selber zu erhalten, zu restaurieren, zu reproduzieren. Während also das Unorganische seinem Wesen nach darauf abzielt, anderes zu verändern *(actio transiens)*, besteht das Wesen des Organischen darin, daß es sich selber verändere und vervollkommne *(actio immanens)*.

Aber, sagt man, könnten denn nicht anorganische Molekeln in eine so eigentümliche Komplikation geraten, daß daraus die *actio immanens* resultierte? Wir antworten mit einer Gegenfrage: Eine Droschke kann bekanntlich sich nicht selber ziehen, kann auch kein junges Dröschkchen zur Welt gebären: aber könnten denn nicht zehn alte Droschken in eine so eigentümliche Komplikation geraten, daß der ganze Droschkenberg sich selber durch die Straßen zöge und ein Junges seinesgleichen keimartig hervorsproßte? Sind zehn zu wenig, so nehme man Millionen: wäre das Problem vielleicht dadurch der Lösung näher gebracht? Doch Scherz beiseite. Daß durch große Komplikation vieler unorganischen Elemente ganz erstaunliche Wirkungen hervorgebracht werden können, das begreifen wir; aber diese Wirkungen dürfen nicht einer wesentlich andern Ordnung angehören. Steht es von einer Wirkung fest, daß sie eine wesentlich höhere ist, so steht es auch fest, daß sie in keiner Weise durch Komplikation von Kräften niederer Ordnung zu stande kommen kann. Das, was den Organismus vom Nichtorganischen unterscheidet, ist nicht die Resultante irgend welcher mechanischen Kraftwirkungen, es ist vielmehr etwas, was diese Kraftwirkungen beherrscht, von innen heraus leitet und denselben eine ganz verschiedene Tendenz gibt (n. 122). Sehr treffend bemerkt Reinke[1]: „Denken wir uns eine Taschenuhr zu Staub zerfeilt — wer wäre kühn genug, auch nur die Möglichkeit zuzugeben, daß sich die Teile lediglich unter dem Einflusse mechanischer Energie durch einen glücklichen Zufall wieder zum Uhrwerk vereinigen könnten? Und wenn in den Stoffen, aus denen die Uhr bestand, zu ihrer Bildung keine Veranlassung liegt, so gilt ein gleiches von der Zelle und den Stoffen, die sie aufbauen. Im Eiweiß liegt an sich nicht der mindeste Impuls zur Bildung einer Zelle, so wenig wie in der Zwei und in der Drei, sich zur Zahl fünf zu summieren. Wenn

[1] Die Welt als Tat 315.

man das rahmartig weiche Plasmodium eines Schleimpilzes in einer Schale zerreibt, so hat man noch quantitativ dasselbe Stoffgemisch wie vorher: allein es ist kein Protoplasma mehr, seine Organisation ist zertrümmert, und wenn man noch so lange wartet, entsteht aus dem Brei nie wieder Protoplasma."

So sehen wir denn auch, daß die Organismen Eigentümlichkeiten und Wirkungsweisen offenbaren, welche von denen der unorganischen Dinge gänzlich verschieden sind. Im Organismus sind die chemischen Verbindungen stets höchst komplizierte; die „organische" Chemie ist eine eigenartige, sie ist die Chemie der kohlenstoffhaltigen zusammengesetzten Radikale. Die Zellularstruktur ist dem Organischen eigentümlich, ebenso die Konspiratien der verschiedenen Teile zu einem einheitlichen, von innen heraus bezweckten Gesamteffekt. Man braucht hier gerade nicht an die zahlreichen Organe der vollkommenen Tiere zu denken; wie viele Urelemente mögen wohl in der einfachsten Zelle zu einer solchen einheitlichen Arbeit verwendet sein! Ebenso findet sich der eigentümliche, sog. festflüssige Zustand sowie der beständige Wechsel der Materie nur in den Organismen. „In der Tat", sagt Schopenhauer[1] (mit einer kleinen Übertreibung), „ist die Grenze zwischen dem Organischen und Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Übergänge zuläßt, so daß das *natura non facit saltus* hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Kristallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äußere Gestalt zeigen, so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unterschied. Im unorganischen Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die Materie. Beim organischen Körper verhält es sich gerade umgekehrt: denn eben im beständigen Wechsel des Stoffes, unter dem Beharren der Form, besteht sein Leben, d. h. sein Dasein als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also allein in der Form. Daher hat der unorganische Körper seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußeren Einflüssen: hierbei allein erhält sich sein Dasein, und wenn dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der organische hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende Bewegung und stetes Empfangen äußerer Einflüsse: sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihnen stockt, ist er tot und hört damit auf, organisch zu sein."

Diese Darstellung ist im wesentlichen richtig und ließe sich noch in mancher Hinsicht ergänzen. Ausschließlich den Organismen kommt es zu, daß sie tatsächlich in der Natur nur aus andern Individuen ihresgleichen, und zwar aus geformten Leibesbestandteilen, entstehen, deren wesentliche Bestandteile genau dieselben sind wie die aller

[1] Welt als Wille und Vorstellung II 335.

übrigen, den Organismus bildenden Zellen (Chromatinkörner, achromatische Substanz und Plasma, dessen geformte Bestandteile die Altmannschen Granula bilden). Die sog. Intussuszeption, vermöge welcher das ganze Wesen dem inneren Plane seiner Organisation neue Bestandteile einverleibt, findet sich ausschließlich bei den Organismen. Nur bei den Organismen beobachtet man die Prozesse der Ernährung und Wiedererzeugung; nur hier wird das chemische Gleichgewicht beständig in so eigentümlicher Weise gestört, daß infolge davon eine ununterbrochene Stoffwandlung stattfindet; nur hier bildet das Ganze sich seine Teile; nur hier weist die dem Dinge eigentümliche Tatkraft die größte Leistungsfähigkeit auf, wenn am wenigsten materielle Masse vorhanden ist. Erwägt man das alles, so kann man sich nicht mehr der Einsicht verschließen, daß eine so ganz aparte Erscheinungsweise ein ganz apartes Seinsprinzip voraussetzt. Widrigenfalls müßte man sagen, eine bestimmte Art mechanischer Aneinanderlagerung der Atome in der kleinen Keimzelle sei die Ursache des ganzen Organismus, das will sagen: die Ursache nicht bloß der Bildung und Ansammlung sehr vieler Zellen, sondern auch der zweckmäßigen Bildung der verschiedensten Organe, welche nach einem unabänderlichen inneren Typus vor sich geht, welche die Kraft in sich besitzt, Störungen auszugleichen und ähnliche Bildungen in endloser Reihenfolge hervorzubringen und zu vervielfältigen. Da hätten wir eine Wirkung, welche die Leistungsfähigkeit der angegebenen Ursache unendlich überragt. Es steht somit fest: Das Organische kann unmöglich auf mechanischem Wege aus dem Unorganischen entstanden sein.

Aber wie, wenn es der beobachtenden Wissenschaft gelänge, nachzuweisen, daß auch heute noch Infusorien oder Entozoen oder ähnliche unvollkommene Wesen aus unorganischer Materie entständen? Alsdann „müßte“ man mit Aristoteles voraussetzen, daß irgendwelche unorganische Körper die Kraft erhalten hätten, Organismen hervorzubringen. Keinenfalls aber ließe sich daraus folgern, daß jene Hervorbringung auf mechanischem Wege stattfände. Wir haben übrigens früher darauf hingewiesen, daß der Nachweis einer *generatio aequivoca* von der Naturwissenschaft nicht zu erwarten steht. Nach allem dem muß es als ausgemacht gelten, daß das organische Leben eine ähnliche Ursprünglichkeit besitzt, wie sie der unorganischen Natur zukommt. Professor Häckel möge sich davon überzeugt halten, aus eigentümlichen Komplikationen von Kohlenstoffverbindungen werden ebensowenig jemals Organismen entstehen wie aus eigentümlichen Verbindungen von Schuhnägeln und Pflastersteinen.

545. Sollen wir also, um den ersten Ursprung der Organismen zu erklären, zu einer übernatürlichen Schöpfung, zu einem „Wunder“ unsere Zuflucht nehmen? fragen die Verteidiger des Monismus. Um dem Übernatürlichen und Wunderbaren zu entgehen, hat man gar unnatürliche, wunderliche Theorien ausgedacht.

Manche — darunter Sterry Hunt, Edgar Quinet, H. E. Richter, W. Thomson — sagen uns, die allerersten Organismen seien durch Sternschnuppen und Meteore von andern Gestirnen her auf die Erde gelangt und hätten sich, nachdem der Erdball genügend abgekühlt, erhalten und fortpflanzen können. Aber — von mancherlei astronomisch-physikalischen Inkonvenienzen abgesehen — das heißt die Frage nicht lösen, sondern zurückschieben. Auch die andern Gestirne, welche in der Gegenwart so weit abgekühlt sind, daß sie, ähnlich wie die Erde, Wohnsitz für die Organismen sein könnten, waren früher im Zustand einer Glühhitze, in welcher organische Wesen schlechterdings nicht existieren können. Woher also sind die ersten Organismen auf jene Gestirne gelangt?[1]

Andere Gelehrten wollen dem gefürchteten „Wunder" dadurch aus dem Wege gehen, daß sie das Organische für das Ursprüngliche hinstellen. So erklärt Th. Fechner[2] die ganze Welt für einen von göttlichem Bewußtsein animierten Organismus mit einer doppelten Erscheinungsweise, einer psychisch-teleologischen und einer materialmechanischen. Hiernach wäre die Welt uranfänglich ein kosmoorganischer Ball gewesen mit einem Streben, welches zunächst größere Stabilität und dabei auch Divergenz zum Gegenstand gehabt hätte. Infolge hiervon wäre unsere Erde in organische und unorganische Molekeln zerfallen, doch so, daß die organischen gegenüber den unorganischen die älteren gewesen und letztere aus ersteren entstanden wären.

In ähnlicher Weise spricht sich Professor W. Preyer[3] aus: „Wir behaupten, daß die anfangslose Bewegung im Weltall Leben ist, daß das Protoplasma notwendig übrig bleiben mußte, nachdem durch die intensivere Tätigkeit des glühenden Planeten an seiner sich abkühlenden Oberfläche die jetzt als unorganisch bezeichneten Körper ausgeschieden worden waren. . . . Die schweren Metalle, einst auch organische Elemente, schmolzen nicht mehr, gingen nicht mehr in den Kreislauf zurück, der sie ausgeschieden hatte. Sie sind die Zeichen der Totenstarre vorzeitiger, gigantischer, glühender Organismen, deren Atem vielleicht leuchtender Eisendampf, deren Blut flüssiges Metall und deren Nahrung vielleicht Meteoriten waren." „Wir behaupten —", ja, Sie behaupten viel, Herr Professor! Fast sollte man in der glühenden Phantasie des Herrn Preyer eine Bestätigung dafür finden, daß alles Leben und Denken fast das nämliche ist, was sich früher als „Tätigkeit des glühenden Planeten" äußerte. Unseres Erachtens sollte man, wenn es sich um die Erforschung der Naturwirklichkeit wie überhaupt aller Wahrheit handelt, diese Glut beiseite lassen und

[1] Man vergleiche Reinke, Die Welt als Tat[3], Berlin 1903, 305; Wasmann, Moderne Biologie[2], Freiburg i. Br. 1904, 156.

[2] Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen (1873) 105.

[3] Naturwissenschaftliche Tatsachen und Probleme, Berlin 1880, 51 ff.

an die Dinge mit klarem Blick und kaltem Verstande herantreten. Wer das tut, für den ist es eine platte Unmöglichkeit, die Identität des organischen Lebens und der vorhistorischen Gluthitze zu behaupten. Für die Sache, um die es sich handelt, wird weder durch Preyers noch durch Fechners Ausführungen etwas gewonnen. Denn die Organismen setzen ihrer Natur nach die Existenz unorganischer Dinge voraus. Dazu bleibt der Riß zwischen Organischem und Unorganischem bestehen; aus einem „Wunder" sind zwei geworden, oder, wenn man lieber will, das „Wunder" ist ohne die geringste Einbuße seines Wundercharakters an eine andere Stelle verlegt. Die Frage nach dem Ursprung der ersten Organismen bleibt so unerledigt, wie sie war: und unentwegt und unaufhaltsam gelangen wir dazu, einen übermechanischen Ursprung der Organismen bekennen zu müssen.

546. Aber wäre das schon wirklich ein übernatürlicher Vorgang, ein Wunder? Wenn man freilich einen so engen Gesichtskreis hat, daß man übermechanisch mit übernatürlich verwechselt, wenn man mit Häckel in der ganzen Natur nur Mechanismus sieht und alles, was nicht in mechanischen Vorgängen seine allseitige Erklärung findet, Wunder nennt, dann kann man sich der erwähnten Folgerung nicht entziehen. Aber was für ein Recht hat man zu jener Voraussetzung? Wir unserseits behaupten und haben bewiesen, daß in der Natur mehr ist als mechanische Bewegung und Umsatz derselben. Die Natur der Dinge bringt ein beständiges Entstehen und Vergehen mit sich; sie erheischt, daß jedes Ding von einem andern ins Dasein gesetzt sein muß, und da der Komplex der bewegten Weltdinge nicht grundlos sein kann, so erheischt die Natur, daß die gesamte Welt von einer außerweltlichen Ursache das Dasein erhielt und im Dasein erhalten wird.

Sehr oft ist von Naturforschern die irrige Ansicht ausgesprochen worden, als wäre die Vorstellung eines von Zeit zu Zeit eingetretenen Eingriffs von Kräften, die über der Natur stehen, offenbar gleichbedeutend mit einem vorübergehenden Aufheben der Naturgesetze oder, was dasselbe ausdrücke, mit dem zeitweiligen Eintreten von Wundern, und scheine darum am wenigsten mit dem Begriffe zu vereinbaren, den man sich von der Allmacht, Allwissenheit und Voraussicht jenes höheren Wesens machen müsse. Bei dem allem ist von „Wunder" keine Rede, solange Gott nur das tut, was für die Naturdinge und das Weltganze erforderlich ist[1]. Wunder im eigentlichen und herkömmlichen Sinne des Wortes ist ein ungewöhnliches, sinnlich wahrnehmbares Ereignis, welches die Kräfte der Natur übersteigt und von Gott bewirkt wird, ohne daß die Natur der Dinge an und für sich eine derartige göttliche Wirksamkeit erheischte. Somit ist die erste Erschaffung und Bildung der Weltdinge durch Gott, die

[1] S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 113, a. 10.

wiederholte, den Phasen der Weltbildung entsprechende Hervorbringung von Organismen ebensowenig ein Wunder zu nennen wie die beständige Erhaltung der Welt durch Gott. Wir wissen allerdings, daß man in modernen Kreisen den Sinn des Wortes „Wunder" geändert hat. Jede von Gott ausgehende Wirksamkeit nennt man so, und da im Bewußtsein der „Gebildeten" das „Wunder" von vornherein auf das schlimmste verpönt ist, da man die Annahme eines Wunders ohne weitere Bemühung als „unvernünftig", als „unwissenschaftlich" bezeichnen darf, so steht heute eine jede Bezugnahme auf Gott vor dem Forum der modernen Wissenschaft als „Wunder" am Pranger der Lächerlichkeit. „Auf solche Erklärungen zu verfallen, ist stets ein Verlassen des wissenschaftlichen Bodens, welches innerhalb einer wissenschaftlichen Untersuchung als zulässig oder überhaupt als in Betracht kommend nicht erwähnt werden darf." Überhaupt an Gott nur denken, auf Gott Bezug nehmen, ist unwissenschaftlich. Mit diesen und ähnlichen Redeweisen proklamiert man das Dogma, welches von der modernen Wissenschaft nicht auf Beweise hin, sondern seiner selbst willen fanatisch festgehalten wird.

547. Wie haben wir uns denn wahrheitsgetreu und wissenschaftlich den Ursprung der Organismen zu denken? Die allgemeine Beobachtung zeigt uns, daß ein jeder Organismus von einem früheren seinesgleichen hervorgebracht wird. Das kann nicht immer so gewesen sein; denn — von philosophischen Gründen abgesehen — lehrt die Geologie, daß es eine Zeit gab, in welcher wegen des feuerflüssigen Zustandes der Erde Keime und Zellen nicht bestehen konnten. Die leblosen Atome, wie wir sie aus der Naturwissenschaft kennen, waren aber nicht im stande, Organismen hervorzubringen. Beim Ursprunge der ersten Organismen weist also die Natur ebenso wie beim ersten Ursprunge der Materie und Weltbewegung vermöge des allgemeinen Kausalitätsgesetzes über sich selbst hinaus, weist hin auf ein außer- oder überweltliches Prinzip. Ein solches muß unmittelbar oder mittelbar die Organismen hervorgebracht haben.

Aber das ist unmöglich, erwidert man. „Soll man annehmen", sagt Herbert Spencer[1], „daß der Organismus aus dem Nichts erschaffen werde? Wenn dem so ist, so hat man damit die Erschaffung von Materie angenommen, und die Erschaffung von Materie ist unbegreifbar! — sie verlangt die Herstellung einer Relation in Gedanken zwischen nichts und etwas, einer Relation, in welcher das eine Glied fehlt, also einer unmöglichen Relation. Soll man annehmen, daß die Materie, aus welcher der Organismus besteht, nicht für diese Gelegenheit speziell geschaffen worden, sondern aus seinen bisherigen Formen herausgenommen und in neue Form umgewandelt worden sei? Ist von den Myriaden von Atomen, welche zur Bildung des Organismus zusammentreten, ein jedes plötzlich aus seinen bisherigen Verbindungen

[1] Die Prinzipien der Biologie. Deutsche Ausgabe I, Stuttgart 1876, 367.

herausgelöst worden und herbeigestürzt, um sich mit den übrigen zu vereinigen und sich darauf mit gewissen andern an den ihm angewiesenen Platz in dem Aggregate verwickelter Gewebe und Organe hinzubegeben? Es ist wohl keine Frage, daß die Annahme so zahlloser übernatürlichen Impulse vielmehr eine Vermehrung der Geheimnisse als eine Lösung des einen Geheimnisses wäre. Denn jeder einzelne dieser Impulse setzt die Erschaffung von Kraft voraus, und die Erschaffung von Kraft ist genau so unvorstellbar wie die Erschaffung von Materie."[1] Herbert Spencer möge sich beruhigen. Wenn nach der Möglichkeit gefragt wird, so sind alle beiden Fälle, die er angibt, möglich, und noch ein dritter dazu. Auf die Herstellung einer wirklichen Relation zwischen nichts und etwas verzichten wir und fragen nur: Warum sollte es widersprechend sein, daß etwas durch die Kraft der göttlichen Allmacht zu sein anfange, nachdem es vorher nicht war? Somit konnte sowohl Kraft als auch Materie von Gott geschaffen werden, wenn das zur Hervorbringung der Organismen nötig gewesen wäre. Wir sagten, noch ein dritter Fall sei denkbar; und diesen dritten halten wir für den wahrscheinlicheren.

Warum hätte nicht Gott bei der Erschaffung des Stoffes die Weltelemente so disponieren können, daß im Verlaufe der Weltentwicklung an verschiedenen Punkten der Erde jene äußeren und inneren Bedingungen sich zusammenfanden, wie sie der Existenzfähigkeit dieser und jener Organismen einigermaßen entsprachen? Da nun Gott immer und überall mit den geschaffenen Dingen in naturentsprechender Weise mitwirkt, so hätte die göttliche Mitwirkung für jene Zeit der Weltbildung auch jene Lebensprinzipe hervorgebracht, wie es dem jeweiligen Stadium der Erdentwicklung entsprochen hätte, und die organischen Bildungen hätten beginnen können. Für die damaligen Verhältnisse wäre das keineswegs etwas Übernatürliches oder Wunderbares gewesen. Ebensowenig wie die erste Schöpfung dürfte man die Hervorbringung der Lebensprinzipe in geeigneter Materie ein „Wunder" nennen, wenn sie dann und dort geschah, wann und wo sie der Naturlauf erheischte.

So wäre denn wirklich das Organische aus dem Unorganischen nach der materiellen Seite hin entstanden; keineswegs aber nach der formellen.

Was die formelle Seite anbelangt, so waren manche katholische Denker der Vorzeit nach dem Vorgange des hl. Augustinus der Ansicht, das Unorganische hätte vom Schöpfer eine organische Samenfähigkeit *(ratio seminalis)* erhalten können, so daß im Ver-

[1] In der Zeitschrift „Kosmos" (Jahrg. 1878, 9. Heft, S. 242) heißt es von diesen Gedanken Spencers, sie gehörten zu „den geistreichsten Leistungen über die gegenwärtig nicht mehr diskutierbare Alternative" (zwischen Erschaffung und Entwicklung).

laufe der Erdentwicklung unter passenden Verhältnissen die Formalprinzipien zu diesen oder jenen Organismen in Kraft jener besondern Fähigkeit entstanden wären, eine Anordnung des Schöpfers, welche in den Worten des mosaischen Schöpfungsberichtes: *Germinet terra, Producant aquae, Producat terra,* einen völlig entsprechenden Ausdruck gefunden hätte. Wo der hl. Thomas von Aquin[1] auf diese Schriftstellen zu sprechen kommt, erwähnt er der Ansicht einiger arabischen Philosophen, welche der Meinung gewesen, die Organismen hätten ohne weiteres aus einer Vermischung unorganischer Substanzen entstehen können; er erklärt diese Ansicht für unzulässig, weil die Natur stets mit ganz bestimmten Mitteln im Zustandebringen ihrer Wirkungen vorgehe. „Deshalb kann dasjenige, was in der Natur nur aus Samen entsteht, niemals in naturgemäßer Weise ohne Samen entstanden sein." Der heilige Lehrer unterscheidet alsdann bei jedem natürlichen Zeugungsakt einen tätigen und einen passiven Grund; das passive Prinzip findet er in den Elementen, das aktive in der dem Samen eigentümlichen plasmatischen Kraft *(virtus formativa)*; und fährt dann fort: „Bei der ersten Einrichtung der Dinge war das aktive Prinzip das Wort Gottes, welches aus dem Elementarstoffe die Tiere hervorbrachte, sei es gleich als fertige Tatsache *(in actu)*, wie die gewöhnliche Lehre lautet, sei es nur dem Vermögen nach *(virtute)*, nach Augustinus. Nicht als wenn, wie Avicenna behauptete, Wasser oder Erde die Kraft in sich trügen, alle Tiere zu erzeugen; sondern eben das, daß Tiere aus Elementarstoff durch die Kraft des Samens . . . entstehen können, rührt aus einer uranfänglich den Elementen verliehenen Kraft her." In Betreff der „Samenfähigkeit" schließt sich der hl. Thomas[2] der Auffassung des hl. Augustinus an; er bezeichnet mit diesem Namen alle aktiven und passiven Vermögen, welche das Prinzip der Zeugung und der Naturveränderung sind. „Alle diese aktiven und passiven Fähigkeiten können in einem verschiedenen Verhalten betrachtet werden. Ursprünglich und uranfänglich haben sie ein ideales Sein im Worte Gottes. Alsdann sind sie in den Weltelementen, in welchen sie von Anfang an hervorgebracht worden, gleichsam wie in allgemeinen Ursachen. Auf dritte Weise sind sie in demjenigen, was gemäß der Zeitenfolge aus den allgemeinen Ursachen entsteht, wie z. B. in dieser Pflanze, diesem Tier, als in besondern Ursachen. Viertens endlich sind sie in dem Samen, der im Tiere und in der Pflanze hervorgebracht wird; dieser Same verhält sich wiederum zu andern besondern Wirkungen, wie sich die anfänglichen allgemeinen Ursachen zu den ersten Wirkungen verhielten."

[1] S. theol. 1, q. 71, a. unic.; man vergleiche ebd. q. 69, a. 2.
[2] Ebd. 1, q. 115, a. 2.

§ 4.

Der Ursprung des Psychischen.

548. Mit der Frage nach dem Ursprung der ersten Organismen hängt innig zusammen die Frage nach dem Ursprung jener Wesen, welche Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen besitzen.

Natürlich halten die Anhänger des mechanistischen Monismus auch an dieser Stelle an der „ununterbrochenen Stufenfolge" fest, indem sie Erkennen und Bewußtsein auf Mechanismus zurückzuführen und hierdurch jeden wesentlichen Unterschied zwischen erkennenden und nicht erkennenden Wesen zu beseitigen suchen.

Nachdem Häckel zuerst daran erinnert hat, daß die Zellen in Tier und Pflanze nicht „als die toten passiven Bausteine des Organismus, sondern als die lebendigen aktiven Staatsbürger" zu betrachten seien, bezeichnet er als Fundament der empirischen Psychologie: die Zellseele. Er übersieht hierbei, daß man ganz wohl die Zellen als lebendige, aktive Teile eines Organismus auffassen kann, ohne sie deshalb zu voneinander unabhängigen Staatsbürgern zu machen. „Zellseele" ist nach Häckel „die Gesamtheit der Spannkräfte, die im Protoplasma aufgespeichert sind." [1] Nun erscheint aber die Zellseele an das Protoplasma gebunden. Demgemäß ist die Zellseele nichts als das Resultat aus den psychischen Tätigkeiten der Protoplasma-Molekeln, die kurz Plastidule genannt werden. Und somit haben wir als letzten Faktor des empfindenden Seelenlebens die Plastidul-Seele. Von dieser sagt uns Häckel: „Wenn bei der Urzeugung eine bestimmte Anzahl Kohlenstoffatome sich mit einer Anzahl Atome von Wasserstoff, Sauerstoff, Stickstoff und Schwefel zu der Einheit eines Plastidules (d. i. einer Protoplasma-Molekel) verbinden, so müssen wir die Plastidul-Seele, d. h. die Gesamtsumme seiner Lebenstätigkeiten, als das notwendige Produkt aus den Kräften jener vereinigten Atome betrachten." „Die Plastidul-Seele unterscheidet sich von der unorganischen Molekul-Seele durch den Besitz des Gedächtnisses." Wir hören dann endlich auch noch von einer Atom-Seele als der Summe der zentralen Atomkräfte. „Die neueren Streitigkeiten über die Beschaffenheit der Atome", so meint nämlich der berühmte Jenaer Naturforscher, „die wir in irgend einer Form als letzte Elementarfaktoren aller physikalischen und chemischen Prozesse anerkennen müssen, scheinen am einfachsten durch die Annahme gelöst zu werden, daß diese kleinsten Massenteilchen als Kraftzentra eine konstante Seele besitzen, daß jedes Atom mit Empfindung und Bewegung begabt ist." „Durch zufälliges Zusammentreffen und mannigfaltige Verbindung der konstanten unveränderlichen Atom-Seelen entstehen die mannigfaltigen, höchst variablen Plastidul-Seelen, die molekularen Faktoren des organischen Lebens." [2]

[1] Dies und das Folgende in der zitierten Rede S. 14 und den Anmerk. S. 23.
[2] In der Rede S. 14.

Jene Leser, welche ein Gewicht auf Gründe legen und Häckels Schriften nicht gelesen haben, werden zum mindesten geneigt sein, zu glauben, der gefeierte Forscher werde es einmal versucht haben, anzudeuten, wie denn der Übergang aus bloß Physischem zu Psychischem als möglich gedacht werden könnte. Aber hiervon nirgends eine Spur. Nur daß er die Bewegungsform der Anziehung und Abstoßung der Atome in metaphorischer Redeweise als Lust und Unlust bezeichnet und somit zu Empfindung umstempelt. „So wenig wir heute im stande sind", sagt er, „das Wesen des Bewußtseins völlig zu erklären, so läßt doch die vergleichende und genetische Betrachtung des Bewußtseins klar erkennen, daß dasselbe nur eine höhere und zusammengesetztere Funktion der Nervenzellen ist." [1] Das wäre ja gerade zu zeigen, wie die immanente Vergegenwärtigung eines andern Gegenstandes, welche die elementare Tatsache eines jeden „Bewußtseins" ist, und speziell wie das immanente Aufgreifen rein abstrakter Begriffe, allgemeiner Grundsätze, übersinnlicher Wahrheiten, wie es beim Menschen Tatsache ist, nichts als eine Funktion der Nervenzellen, d. h. verschiedener Regimenter von „Atom-Seelen" sein könnte. Also genau wieder dieselbe Wortspielerei wie oben bei der *generatio aequivoca*. Dort nannte er die einfachsten Organismen: Protoplasma-Klümpchen oder Eiweiß-Klümpchen oder Kohlenstoff; hier nennt er die Summe der mechanischen Atomkräfte: Atom-Seele! Harmlose Namen, die nur den Effekt haben können, unbedachtsame Leser zu täuschen.

549. Nach dem ersten Grundsatze des mechanistischen Monismus dürfen die Vorgänge, welche man allgemein als psychische zu bezeichnen pflegt (Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Gedanken, Willensakte), weiter nichts sein als Mechanik bewegter Atome; es muß zwischen denselben und den räumlichen Bewegungen eine Vergleichbarkeit stattfinden, daß wir die ersten als bloße Modifikationen oder Kombinationen der letzteren betrachten können. Daß dies nun offenbar nicht der Fall ist, haben wir bereits an anderer Stelle gezeigt. Wir wollen uns hier darauf beschränken, einige Gründe abzuwägen, welche die Möglichkeit beweisen sollen, daß aus rein mechanischen Kräften Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen entstehen können.

„Die Frage nach der Entstehung der Fühlfähigkeit ist in derselben Weise zu beantworten", sagt G. H. Schneider[2], „wie diejenige nach der ersten Bildung animalischer Lebewesen. Wie unter den zahllosen verschiedenen chemischen Verbindungen, welche auf der Erdoberfläche zu stande kamen, auch einmal solche Verbindungen zusammentrafen, daß endlich eine lebendige Substanz entstand, welche nun die Grundlage zu unendlich mannigfaltigen lebenden Verbindungen bildet, so hat sich offenbar unter diesen letzteren schließlich eine solche gebildet, welche eine neue Eigenschaft, die Gefühlsfähigkeit, einschloß.

[1] In den Anmerk. S. 24. [2] Der tierische Wille 134.

So gut die Eigenschaft des Lebens, d. h. die Ernährung und Fortpflanzung, nur als ein Spezialfall von unendlich verschiedenen Fällen betrachtet wird, ebenso ist die Gefühlseigentümlichkeit offenbar nur ein besonderer Fall unendlich verschiedener Besonderheiten."

Der Verfasser hat nicht verfehlt, bestimmte Gründe für seine Aufstellung beizubringen oder vielmehr die von Strauß, Häckel u. a. urgierten Gründe zusammenzustellen. Den ersten Grund findet er eben in der Analogie zur Entstehung des Organischen. „Die Möglichkeit, daß sich aus gefühllosen Verbindungen eine fühlende bilden konnte, ist nicht weniger begreiflich als die Wahrscheinlichkeit, daß aus leblosen Gebilden durch Urzeugung lebende entstanden sind. Ist es möglich, daß sich lebende Dinge aus unbelebten bilden: warum soll es denn nicht möglich sein, daß aus nichtfühlenden Wesen solche entstehen, welche die Fühlfähigkeit besitzen? Das Vermögen, fühlen zu können, ist ebensogut nur eine Eigenschaft des lebenden tierischen Protoplasmas wie die Fähigkeit der Ernährung und Fortpflanzung." [1] Ist es nun aber, so möchten wir den Verfasser fragen, eine durch Tatsachen erhärtete Wahrheit, daß das Organische aus dem Unorganischen entstanden sei? Er wird gestehen müssen: Nein! Er wird aber hinzufügen, es sei eine wissenschaftlich berechtigte Annahme. Und wenn wir uns weiter nach Gründen der wissenschaftlichen Berechtigung erkundigen, so werden wir nichts anderes zu hören bekommen als Gründe, welche schließlich darauf hinauslaufen, daß man in atheistischer Voreingenommenheit sagt: wenn eine derartige Entstehung nicht geschehen, so würde man ja zur Annahme einer metaphysischen Ursache, zur Erkenntnis Gottes hingeleitet werden. Was soll also die Analogie zu einem so schmachvoll „bewiesenen" Faktum? Ferner sollte der Herr Verfasser noch bedenken, daß das Organische als solches der Materie viel näher steht als das Psychische. Denn während der organische Ernährungs-, Wachstums- und Generationsprozeß sich auf physikalisch-chemischem Wege vollzieht, ist der psychische Akt von allen physikalisch-chemischen Vorgängen gänzlich verschieden. Wäre also auch die *generatio aequivoca* bezüglich des Organischen so bewiesen, wie sie es nicht ist, so wäre man dennoch durchaus nicht berechtigt, aus derselben für den Ursprung des Psychischen einen Analogieschluß zu machen. So ist denn an dem ersten Grunde kein gesunder Fleck zu entdecken.

550. Als zweiten Grund bringt man uns eine „Tatsache" herbei. „Daß sich aus den Elementen Verbindungen mit ganz verschiedenen Eigenschaften bilden können, ist eine Tatsache, die von uns jetzt täglich beobachtet wird; wie kommen wir nun dazu, uns über eine bestimmte Eigenschaft zu wundern und ihr ganz andere Ursachen als den übrigen zuzuschreiben?" [2] „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt", hatte D. F. Strauß [3]

[1] Schneider, Der tier. Wille 135. [2] Ebd. [3] Der alte und der neue Glaube 210.

gesagt, „warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt?“ Die Antwort auf diese Einrede hat Herr Schneider selbst uns nahegelegt, indem er, wie wir soeben vernahmen, darlegte, daß das Psychische Eigenschaften besitze, welche von chemischen und physikalischen Vorgängen ganz und gar verschieden sind. Er hätte sich noch genauer dahin aussprechen können, daß das Psychische sich als eine wesentlich höhere Vollkommenheit charakterisiert. Eben darum schreiben wir demselben ganz andere Ursachen zu. Die Beeigenschaftung der aus chemischer Synthese hervorgehenden Körper hingegen gehört nicht einer höheren Ordnung an, sondern läßt sich aus der Beeigenschaftung der Elemente herleiten (in derselben befinden sich, wie die Alten sich ausdrückten [n. 399], *qualitates activae et passivae elementorum inter se temperatae*). Somit ist auch dem zweiten Grunde das Lebenslicht ausgeblasen.

Der dritte Grund soll in der Zerstörbarkeit der psychischen Fähigkeiten durch materielle Einflüsse gelegen sein. „Zerstöre ich die chemische Zusammensetzung der Nervensubstanz durch Zusatz eines bestimmten Stoffes, so schwindet auch das Gefühl, und kein Gott vermag es nun noch zu erhalten: das ist ein vollständig genügender Beweis dafür, daß sein Entstehen ganz und gar auf dem Zustandekommen einer bestimmten chemischen Verbindung beruht, wie sein Vergehen durch die Auflösung derselben bedingt ist.“ [1] Will uns Schneider hiermit sagen — und mehr kann er vernünftigerweise nicht sagen wollen —, daß das Entstehen des Psychischen in der Natur durch eine bestimmte chemische Verbindung bedingt sei, so sagt er damit eine ganz triviale Wahrheit. Das Psychische kann eine chemische Verbindung ganz gut zur naturnotwendigen Voraussetzung besitzen, ähnlich, wie ein prachtvoller Eichbaum einen ordentlichen Boden als Voraussetzung fordert, und kann dabei doch himmelweit von einer chemischen Verbindung verschieden sein: — gerade so, wie die schriftstellerische Tätigkeit Schneiders Schreibmaterial voraussetzt, ohne daß man deshalb sagen könnte, dieselbe sei nichts mehr als Schreibmaterial; oder wie die musikalische Leistung eines Virtuosen durch eine anständige Violine bedingt ist, ohne deshalb im Violinkasten zu sitzen. Die Musik begreift man nicht dadurch, daß man die Zubereitung der Saiten versteht, noch auch dadurch, daß man zeigt, wie ohne Holz und Hohlraum kein Violinkasten existieren könne, noch auch dadurch, daß man sagt, die Musik erheische, daß die Saiten nicht zerrissen seien. Man hat dadurch eben nur notwendige Vorbedingungen der Musik angedeutet.

Der vierte und letzte Grund lautet: „Einmal muß doch die Fühlfähigkeit ohne Fortpflanzung entstanden sein, wenn es wahr ist, daß die Tiere nicht seit Ewigkeit die Erde bewohnen, sondern in einer bestimmten Periode ihren Lebensanfang genommen haben. Sobald also diejenige Kohlenstoffverbindung zu stande kam, welche in jeder

[1] Schneider a. a. O. 140.

Beziehung die Eigenschaften des tierischen Protoplasmas besaß, war auch die Fühlfähigkeit entstanden."[1] Zu diesem Grunde haben wir absolut nichts hinzuzufügen.

551. Selbstverständlich sind auch wir der Ansicht, daß die Fühlfähigkeit irgend einmal entstanden ist. Da aber Erkenntnis eine wesentlich höhere Vollkommenheit ist als Erkenntnislosigkeit, da ferner niemand geben kann, was er selbst nicht in irgend einer Weise besitzt, so halten wir dafür, daß die Ursache der Erkenntnis in der erkenntnislosen Materie nicht gesucht werden darf.

Wo sollen wir diese Ursache finden? Die auf monistischer Seite so vielfach gerühmten Einheitsbestrebungen der menschlichen Vernunft leiten uns, sofern sie berechtigt sind, auf die richtige Fährte. Die Tatsachen der Erfahrung zwingen uns, zwischen Psychischem und Physischem einen Dualismus anzuerkennen und für die beiden großen und geschiedenen Gruppen des physischen und des psychischen Geschehens ebenso geschiedene und aufeinander nicht zurückführbare Erklärungsgründe anzunehmen. Aber der unserer Vernunft eingepflanzte Trieb nach Einheit, welcher sich durch die Beobachtung der zwischen der Welt des Physischen und der des Psychischen obwaltenden Einheit mächtig begünstigt fühlt, nötigt uns, die Mannigfaltigkeit verschiedener Erscheinungen auf ein einziges Prinzip zurückzuführen. Wir verlangen, daß in dem einheitlichen Ganzen des Weltbaues alles das, was in sich selbst getrennt und verschieden ist, aus einem einheitlichen Urgrunde sich herleiten lasse. Wir fordern nicht, wie unsere Gegner, daß die Zweige selbst zusammenfallen, oder der eine stets nur aus dem andern und niemals unabhängig neben ihm aus dem Stamme oder der Wurzel entspringe. Aber wir müssen erwarten, daß alle die verschiedenen Zweige, welche im Sein, in der Substantialität übereinstimmen und zudem in ihrer Verschiedenheit von Grund aus aufeinander veranlagt sind, von der nämlichen ersten Ursache ihr Dasein erhielten. Das Erkenntnisprinzip rührt ebenso von Gott, dem Welturheber, her wie die erkenntnislose Materie selbst. Dieser Ursprung ist „natürlich", ist nicht „Wunder". Doch hierüber glauben wir uns bereits (n. 546) genugsam ausgesprochen zu haben.

Im Lichte der Wissenschaft steht es somit unbezweifelt fest, daß es dem mechanistischen Monismus nicht gelungen ist, die Unterbrechung, welche beim Ursprunge des Psychischen auftritt, irgendwie zu überbrücken. Hier ist und bleibt ein heilloser Riß in der „einheitlichen" Weltanschauung. Glaubt man etwa denselben dadurch zu verdecken, daß man die ganze Physik auf das Gebiet des Psychischen herüberzieht, so verläßt man den Boden des mechanistischen Monismus und sucht bei einer Naturerklärung Rettung, deren Haltlosigkeit wir bereits früher in das gebührende Licht gestellt haben (n. 273 ff).

[1] Schneider, Der tierische Wille 140.

Drittes Kapitel.

Abstammung des Menschen.

552. Nunmehr treten wir mit einer Frage in Berührung, welche in hervorragendem Maße das Interesse der Monisten, aber auch unser Interesse besitzt. Ja in keinem Punkte erweist sich die mechanistisch-monistische Weltanschauung so folgenschwer wie in ihrer Anwendung auf den Menschen. „Wie der Mensch das Maß aller Dinge ist", sagt Häckel[1], „so müssen natürlich auch die letzten Grundfragen und die höchsten Prinzipien aller Wissenschaft von der Stellung abhängen, welche unsere fortgeschrittene Naturkenntnis dem Menschen selbst in der Natur anweist." Die Frage bildet den Kern aller die Jetztzeit aufwühlenden Fragen. In dem Fortschritt, von welchem die heutige Kultur ergriffen ist, können wir eine dreifache Strömung unterscheiden; diese Dreiheit tritt auch im heutigen Sozialismus auf das klarste hervor.

Die erste Strömung, welche seit einem Säkulum mit hochgehender, stets wachsender Macht sich ausbreitet, kennzeichnet sich als antichristlich, insofern sie die gesamte natürliche Ordnung mit allen ihren Kräften und Einrichtungen dem Einfluß des Christentums entziehen will. Die zweite, die antisoziale, drängt darauf, den einzelnen Menschen von jenen gesellschaftlichen Verhältnissen, welche von Gott in der Natur angeordnet sind, unabhängig zu stellen. Die dritte endlich, die fundamentalste und modernste, könnte antihumane heißen. Sie stürmt auf die Fundamente des höheren menschlichen Daseins ein; sie möchte den Menschen loslösen von den ewigen Idealen der Wahrheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit, um ihn seinen bloß sinnlichen Instinkten anheimzugeben. Denn dahin sind wir im Fortschritt bereits gekommen, daß es dem modernen Kulturmenschen schwer fällt, mehr als ein bloßes Tier sein zu sollen. So steht denn heute für die Menschheit die Tierfrage auf der Tagesordnung; und diese sucht ihre wissenschaftliche Lösung in der Tierabstammung.

553. Obgleich es niemals von irgend einer Seite bezweifelt worden ist, daß der Mensch seiner Leiblichkeit nach zum Tierreich gehört, und obgleich sogar alle christlichen Philosophen den Menschen als ein „mit Vernunft begabtes Sinneswesen" *(animal)* definieren[2], so hat doch die Natur des Menschen von jeher eben wegen der Vernunft

[1] Die heutige Entwicklungslehre (Vortrag) 1.

[2] In der deutschen Sprache heißt das Genus (animal) Sinneswesen (auch wohl Tier); die beiden darunter befindlichen Spezies sind: das mit Vernunft begabte Sinneswesen (Mensch) und das vernunftlose Sinneswesen (Tier). Ohne Rückhalt wurde deshalb vom Menschen in der christlichen Philosophie gesagt, er sei animal. Das deutsche Wort „Tier" kann man nur insofern vom Menschen aussagen, als man die Vernunftlosigkeit, welche das Wort im Sprachgebrauch häufig einschließt, wegläßt.

des Menschen eine besondere und gesonderte Aufmerksamkeit gefunden. Schon in der Genesis wird dem Menschen nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach ein ganz anderer Ursprung zugeschrieben als den Tieren. Anderseits kann auch der verbissenste Materialist nicht umhin, den Menschen im praktischen Leben in wesentlich anderer Weise entgegenzutreten als den Tieren.

Gerade hier, wo vom Ursprung des Menschen die Rede ist, halten die Verteidiger des mechanistischen Monismus ihre „ununterbrochene Stufenfolge" mit besonderer Betonung aufrecht. Dem rein mechanischen Werdeprozeß soll es zu verdanken sein, „daß", wie Tyndall sich ausdrückt, „nicht allein die roheren Formen des infusorischen oder des tierischen Lebens, nicht allein die edleren Formen des Pferdes und des Löwen, nicht allein der wunderbar verfeinerte Mechanismus des menschlichen Körpers, nein, daß auch der Geist des Menschen, Empfindung, Verstand, Wille in allen ihren Erscheinungen einst latent in einer feurigen Wolke enthalten waren". Nach keiner Seite hin dürfte es also Anstoß erregen, wenn wir die Frage nach der Abstammung des Menschen von der Untersuchung über den Ursprung der verschiedenen Tierklassen trennen, um derselben mit besonderer Sorgfalt unsere Beachtung zu widmen.

Die Wichtigkeit des Gegenstandes läßt zunächst einen kleinen geschichtlichen Rückblick für angezeigt erscheinen.

§ 1.

Die Verteidiger der Tierabstammung und ihre Gründe.

554. Ehedem waren bezüglich des Ursprunges des Menschen alle Völker und Denker der Überzeugung, daß die Menschen als Menschen uranfänglich ins Dasein getreten seien. Indessen kann nicht geleugnet werden, daß sich bei einzelnen Völkern schwache Spuren der entgegengesetzten Ansicht, gemäß welcher der Mensch aus dem Tiere oder aus sonstigen organischen Substanzen entstanden wäre, nachweisen lassen. So lehrte der Milesier Anaximandros, die Menschen hätten zuerst die Gestalt von Fischen gehabt, indem sie in einer Art dorniger Rinde steckten; erst mit der Zeit, als sie fähig geworden, sich auf andere Art fortzubringen, seien sie aus dem Wasser ans Land gestiegen, hätten ihre panzerartige Umhüllung gesprengt und ihre jetzige Gestalt angenommen. Die Menschen bedürften nämlich, so meinte er, nach ihrer Geburt viel zu lange fremder Pflege, als daß die ersten Stammeltern sich selbst hätten erhalten können, wenn sie gleich anfangs als Menschen zur Welt gekommen wären[1]. Der Agrigentiner Empedokles ließ die Menschen wie auch die Tiere durch Zufall aus der Kombination der einzelnen Gliedmaßen entstehen.

[1] Plut., Quaest. symp. 8, 8, 4. Pseudo-Plutarch bei Euseb., Pr. ev. 1, 8, 2; Plac. phil. 5, 19, 4.

Zuerst seien, so erzählt er, die einzelnen Teile für sich allein entstanden: Köpfe ohne Hals, Arme ohne Schultern, Augen und Ohren usw., alsdann hätten sich diese Teile gegenseitig gesucht und mit dem nächsten besten verbunden: so seien Tiere mit Menschenköpfen, Menschen mit Eselsohren u. dgl. ins Dasein getreten; und dann seien allmählich aus unförmlichen Klumpen auch existenzfähige Bildungen hervorgegangen[1]. Später stoßen wir auf den nämlichen Gedanken bei dem römischen Epikureer Lucretius Carus.

Von da ab finden wir die Tierabstammungs-Liebhaberei nur sehr sporadisch und unklar auftreten in Verbindung mit der materialistischen und pantheistischen Weltauffassung.

Die Versuche des Lord Monboddo (1773), im Orang-Utan den Urmenschen darzustellen, verdienen kaum erwähnt zu werden. Belangreicher sind die Versuche H. F. Links, dieser Hypothese eine wissenschaftliche Form zu verleihen[2]. Ohne Zweifel, meint dieser Gelehrte, müsse die Negerrasse für die Urform unseres Geschlechtes gelten, da ja das Weiße überall eine Entartung des Schwarzen sei! Er statuiert im jetzigen Indischen Ozean einen versunkenen Kontinent, von dem westwärts die Neger, ostwärts die Mongolen und nordwärts die Kaukasier ausgegangen seien.

Der Einfluß der deutschen pantheistischen Philosophie, verbunden mit angeblichen nord- und südamerikanischen Indianersagen über den Tierursprung des Menschen, scheint auch den bekannten Philologen Gottfried Hermann veranlaßt zu haben, bei einer feierlichen Gelegenheit zu Leipzig (1839) zu Gunsten der Affentheorie eine Rede zu halten, welche damals großes Aufsehen erregte. Im Ernste behauptet dieser Gelehrte, das Mittelglied zwischen Affe und Mensch sei ein weiblicher Affe von weniger viehischem Aussehen und von zarterer Bildung und Sitte gewesen.

555. Als der erste namhafte Gelehrte, der mit einer gewissen nachhaltigen Wirkung die Tierabstammung des Menschen für eine beachtenswerte Ansicht erklärte, muß der Physiolog Thomas Henry Huxley genannt werden[3]. Er stützte sich dabei vorzugsweise auf die Wiederentdeckung des Gorilla (1847) als des menschenähnlichsten aller Affen, über welchen im Jahre 1861 der Afrikareisende Du Chaillu nähere Aufschlüsse gegeben hatte, und meinte, „daß die anatomischen Verschiedenheiten, die den Menschen vom Gorilla und Schimpansen scheiden, nicht so groß seien als die, welche den Gorilla von den niedern Affen trennen". Von der Lehre der Affenabstammung (Pithekoidentheorie) behauptet er, sie sei, „wenn auch nicht streng bewiesen, so doch eine Annäherung an die Wahrheit, wie die kopernikanische

[1] Man vergleiche Ed. Zeller, Über die griechischen Vorgänger Darwins, Berlin 1878; Abhandlungen der königl. Akademie der Wissenschaften 116.

[2] Die Urwelt und das Altertum, erläutert durch die Naturkunde (1821).

[3] Im Jahre 1859 in einem Vortrage und dann im Jahre 1863 in der Schrift „Evidence as to Man's place in Nature".

Theorie für die Planetenbewegung war“ [1]. Fast zur nämlichen Zeit erschienen Karl Vogts Vorlesungen über den Menschen. Der Genfer Zoolog, der früher von keiner Transmutation etwas wissen wollte, verteidigt hier die Affenabstammung, weil er, wie er selbst bekannte, hoffen durfte, von diesem Standpunkte aus mehr Steine in den Garten des christlichen Glaubens werfen zu können. Er betont namentlich die Annäherung der niedern Menschenrassen an den Affentypus und will in den sog. Mikrokephalen eine Art von Rückschlag (Atavismus) zur affenartigen Urform des menschlichen Geschlechtes, also ein sehr wichtiges Mittelglied zwischen Mensch und Affen erkannt haben. Nachdem später der Humbug von den gewiegtesten Fachmännern (Äby, Bischoff, Virchow, v. Luschka) entlarvt worden, hat Vogt gezwungenerweise die Mikrokephalentheorie aufgegeben; auf dem Stuttgarter Anthropologenkongreß (1872) wurde er zu dem Geständnis genötigt, niemals das Gehirn eines Mikrokephalen untersucht zu haben.

Unterdessen hatten die Aufstellungen des britischen Geologen Lyell über „das Alter des Menschengeschlechtes“, welches bis in die unmittelbare nachtertiäre Zeit hinaufreichen sollte, den Verteidigern der Pithekoidentheorie den Mut gestärkt, mit den bisherigen Anschauungen noch entschiedener zu brechen. Der Pflanzenphysiolog M. J. Schleiden (in seinen „Drei populären Vorträgen“, Leipzig 1863) sowie der Berner Panpsychiker Max Perty (in seinen „Anthropologischen Vorträgen“) lehrten die tierische Abstammung des Menschen mit seitenverwandtschaftlichen Beziehungen zu den verschiedenartigen Affenarten. Daß nunmehr der ganze Heuschreckenschwarm der Materialisten (Hudson Tuttle, L. Büchner, Thomassen, Phil. Spiller, G. Jäger, Friedr. Rolle und vor allen Ernst Häckel) sich mit wahrem Heißhunger auf das ihnen so willkommene Thema stürzten, braucht hier nur in Erinnerung gebracht zu werden.

556. Wie wir bemerkten, ist es vor allem der Jenaer Professor Häckel, dem die Abstammung des Menschen vom Tiere als absolut sichere Tatsache gilt. Schon in seinem ersten größeren Werke („Generelle Morphologie der Organismen“, 1866) erklärt er jeden Zweifler am neuen Dogma in den Bann. Mit der nämlichen triumphierenden Sicherheit tritt er in seinen späteren Schriften (in der „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“, 10. Aufl. 1902, und besonders in der „Anthropogenie“, von der im Jahre 1903 die 5. Auflage erschien) für die Tierabstammung des Menschen ein. K. Vogt, sagt er, habe sich in die seltsame Behauptung verrannt, daß die Abstammung des Menschen nur bis zu den Affen und nicht weiterhin zu niedern Tieren verfolgt werden könne. Fragen wir nach den Gründen, auf welche sich der Jenaer Professor stützt, so vernehmen wir folgendes: Der Satz, daß der Mensch sich aus den niedern Wirbeltieren, und

[1] Huxley, Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur. Deutsch von Carus, Braunschweig 1863.

zwar zunächst aus echten Affen, entwickelt hat, ist ein spezieller Deduktionsschluß, welcher sich aus dem generellen Induktionsgesetz der gesamten Abstammungslehre mit absoluter Notwendigkeit ergibt. Jenes große Induktionsgesetz der Abstammung (Deszendenz) sämtlicher Organismen von wenigen Urformen beruht, wie uns Häckel vordefiniert, auf den Tatsachen der Paläontologie, vergleichenden Anatomie, des natürlichen Systems, der geographischen Verbreitungslehre (Chorologie), namentlich aber auf der embryonalen Entwicklungsgeschichte, der Ontogenie aller Organismen. Der auf eigenen Füßen feststehende Deduktionsschluß soll durch die naturwissenschaftliche Induktion die großartigsten Bestätigungen erfahren.

557. Zuerst wird die bekannte Hobbes-Lockesche Ansicht von der Urbestialität der vorgeschichtlichen Menschen geltend gemacht. Die von Lubbock, Tylor, O. Caspari, H. Morgan[1] und andern Jüngern der sog. „savagistischen" Schule verteidigte These von der ehemaligen Borniertheit und Urwildheit unseres Geschlechts soll unleugbar auf den Affenursprung hindeuten. Hier werden auch geschwänzte und behaarte Menschen, Zwergvölker, mit tierischer Schnauze versehene Waldmenschen, die, wie Häckel in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte"[2] erzählt, „in Herden beisammenleben wie die Affen, größtenteils auf Bäumen kletternd und Früchte verzehrend", das Feuer noch nicht kennen und als Waffen nur Steine oder Knüppel gebrauchen, und sonstige Unwesen, welche phantasiereiche Reisende namentlich in Afrika entdeckt haben wollen, zur Illustration vorgeführt. Lauter Seifenblasen, welche bis jetzt noch alle ausnahmslos zerplatzt sind, sobald andere Reisende Gelegenheit hatten, sich die Dinge etwas nüchterner anzusehen.

Nach O. Caspari hätten wir uns die verschiedenen Tierklassen, die Menschen eingeschlossen, wie verschiedene mehr oder minder entzündbare Schwefelhölzchen zu denken. Stellt man die Frage, warum

[1] Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagerie, through Barbarism, to Civilization. By Lewis H. Morgan. London 1877. Macmillan & Co. — Karl Marx hatte beabsichtigt, „die Resultate der Morganschen Forschungen im Zusammenhang mit den Ergebnissen seiner und Fr. Engels' materialistischen Geschichtsuntersuchung darzustellen und dadurch erst ihre ganze Bedeutung klar zu machen". — Nach dem Tode Marx' hat Engels sich dieser Aufgabe unterzogen in einem besondern Buche: „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates" (Stuttgart 1889[3], Dietz). Mit welchem Leichtsinn hierbei Engels zu Werke ging, zeigen schon gleich die ersten Seiten dieses Werkes, wo einerseits ganz genau geschildert wird, wie die Menschen im Zustande der Wildheit gelebt haben, anderseits zugegeben wird, daß wir aus direkten Zeugnissen über diesen Zustand nichts wüßten (S. 8). Aber warum denn diese Behauptungen, die kein Zeugnis für sich haben? — Nun, darauf weiß uns Herr Engels eine sehr bezeichnende Antwort zu geben: „Die Abstammung des Menschen aus dem Tierreich einmal zugegeben, wird die Annahme dieses Übergangs unumgänglich" (S. 8). — Bekanntlich hat auch A. Bebel für sein berüchtigtes Werk „Die Frau" Morgans „Forschungen" zum Ausgangspunkt gewählt.

[2] 3. Aufl. S. 653.

denn nur die Menschen irgend etwas erfunden hätten, so gibt der genannte Philosoph die Antwort, „daß nur diejenigen Völkerstämme derjenigen Distrikte und Erdteile den frühesten Anstoß zu dieser erfinderischen Richtung überhaupt gegeben hätten, die, mit dem höchsten inneren Zunder als Empfängnisanlage behaftet, auf die häufigste Reibung nach einer bestimmten Richtung hin stießen“ [1].

Dann sucht man in den Gebirgsschichten der Urwelt nach fossilen Menschen- und Affenknochen, um die Kluft in gewünschter Weise zu überbrücken. Seit man im Jahre 1856 im Neandertal bei Düsseldorf den berühmten „Schädel“ fand (welchem Lyell, Huxley und in neuerer Zeit Äby, Hyrtl, Virchow, Kollmann u. a. als einer vereinzelten Abnormität pathologischen Charakters jede Beweiskraft absprechen, während Rud. Wagner in ihm nur den Schädel eines alten Holländers hatte erkennen wollen), erhebt sich fast jedes Jahr ein neues Marktgeschrei um fossile Schädel- und Skelettfragmente, bis dann irgend ein ernsterer Forscher hinzutritt und dem Lärm ein Ende macht. So geschah es mit dem „Engis-Schädel“, von dem Huxley bestätigte, er hätte sogar einem Philosophen angehören können. So mit dem aus der Mammutperiode (?) herrührenden „Cro-Magnon-Schädel“, der nach dem Urteile Brocas, Quatrefages' u. a. auf eine bedeutende geistige Begabung hindeutet. Und so auch mit den andern in Belgien und Frankreich gefundenen Schädeln, welche wie Feuerraketen den Enthusiasmus der modernen Affenmenschen für einen Augenblick wachriefen [2].

Endlich erinnert man an auffallende Tierähnlichkeiten, welche beim Menschen ausnahmsweise vorkommen und als Rückfälle in frühere Entwicklungsstadien des Geschlechtes zu deuten seien; ferner an einzelne unentwickelte organische Bildungen (Rudimente), wie z. B. die Nickhaut, die Schwanzwirbel, die Ohrmuschel, welche jetzt dem Menschen keinen Nutzen gewährten, in einem früheren Tierstadium aber jedenfalls von Bedeutung gewesen seien usw.

558. Ganz besonders findet Häckel wieder in der embryonalen Entwicklung des Menschen die Bestätigung der auf den Menschen ausgedehnten Deduktion jenes Induktionsgesetzes, welches alle Organismen umfassen soll. Gerade hierin besteht das Verdienst, welches der Jenaer Gelehrte sich zuschreibt, daß er den Darwinismus nicht bloß nach unten bis auf das Unorganische und nach oben bis auf den Menschen bezogen habe, sondern daß er die Entwicklungsgeschichte der verschiedenen Tierformen, aus denen sich im Verlaufe von Millionen Jahren der Mensch herausgebildet habe (die Phylogenie), mit der Embryologie, d. h. der Entwicklungsgeschichte des einzelnen Individuums (Ontogenie), in Verbindung gebracht und dadurch dem Darwinismus eine solidere Begründung verschafft habe. Bei älteren

[1] O. Caspari, Urgeschichte der Menschheit I 239.
[2] Vgl. Dr Joh. Bumüller, Aus der Urzeit des Menschen, Köln 1900.

Naturphilosophen (Meckel, Oken) hatte er den Satz gefunden, daß die tierischen Embryonen im Mutterleibe die Daseinsformen der vorausgegangenen Stufen nochmals in Kürze durchliefen und so die Keimesgeschichte gleichsam ein Auszug der Stammesgeschichte und letztere der eigentliche Grund der Keimesgeschichte sei. Dieser Satz wurde von Häckel als „biogenetisches Grundgesetz" formuliert, welches also lautet: „Die Formenreihe, welche der individuelle Organismus durchläuft, ist eine kurze, gedrängte Wiederholung der langen Formenreihe, welche die tierischen Vorfahren desselben Organismus von den ältesten Zeiten an durchlaufen haben." Durch diese Theorie, sagt er, haben wir erst die bewirkenden Ursachen, die wahren *causae efficientes* der individuellen Entwicklung kennen gelernt: durch diese Theorie sind wir erst zu der Einsicht gelangt, daß solche mechanische Ursachen allein genügen, um die individuelle Entwicklung des Organismus zu bewirken, und daß es dazu nicht noch der früher allgemein angenommenen planmäßigen oder zwecktätigen Ursachen *(causae finales)* bedarf.

Gestützt auf diesen vorgeblichen Parallelismus zwischen der Entwicklung des einzelnen Individuums (Ontogenie) und der ganzen Spezies (Phylogenie) konstruiert uns der kühne Titan den ganzen menschlichen Stammbaum bis in seine tiefsten Wurzeln. Da seiner Darstellung im wesentlichen fast alle mechanistisch denkenden Naturforscher beipflichten, lohnt es sich der Mühe, daß wir im Interesse jener unserer Leser, welche in Häckelscher Wissenschaft weniger bewandert sind, einer kurzen getreuen Skizze derselben hier eine Stelle gewähren. Wir entnehmen dieselbe der Hauptsache nach einer Schrift Weygoldts[1]. Die Sache soll sich also folgendermaßen abgewickelt haben:

559. Nachdem wir ewige Zeiten hindurch den Schlaf der leblosen Materie geschlafen, fanden wir uns — es mag zur Zeit der Urschieferformation gewesen sein — zufällig eines schönen Morgens als hoffnungsreiche Kohlenstoffverbindung. Als solcher glückte uns durch das Gegenteil eines Salto mortale der Fortschritt zur Monere, der untersten Sprosse auf der langen Leiter organischer Existenzen, wo wir indes nichts weiter vorstellten als ein formloses, noch unter dem Werte einer eigentlichen Zelle stehendes Eiweißklümpchen, aber schon fähig der Empfindung und Bewegung, der Ernährung und Fortpflanzung. Aus der Monere entwickelten wir uns zu einem einzelligen und erst hernach auf dem Wege der Zellteilung (Eifurchung, Segmentation) zu einem mehrzelligen Urtierchen (Protozoon), der jetzigen Amöbe vergleichbar. Hierauf sammelte sich im Innern unserer amöboiden Existenz Flüssigkeit an, welche die Zellen an die Peripherie drängte, so daß sie dort eine dünne Wand bildeten (Blastoderm, Keimhaut). Wir verdienten damit etwa den Namen Flimmer-

[1] Darwinismus, Religion, Sittlichkeit, Leiden 1878, 22.

schwärmer *(planaea)* und mögen an der heute noch mittels Flimmerbewegung im Wasser herumschwimmenden Planula über die Bescheidenheit unserer damaligen Daseinsform Betrachtungen anstellen.

Bald aber taten wir dadurch einen bedeutenden Sprung vorwärts, daß unser sackartiger Hohlraum eine Öffnung erhielt, und daß unsere bisher einschichtige Zellhülle zweischichtig wurde. Hätten wir schon damals ein Herz im Leibe gehabt, so hätte es vor Freude lachen müssen; denn wir hatten ja außer den Anfängen des Mundes und Darmes auch die zwei berühmten Keimblätter gewonnen, aus denen sich einerseits Haut und Fleisch, anderseits die Organe der Ernährung und Fortpflanzung entwickeln konnten. Unsere heutige Einsicht sieht sich genötigt, uns für jene Stufe *a parte potiore* den Namen Gasträa oder Urdarmtier beizulegen, und sie sagt uns auch, daß wir in den heute noch weit verbreiteten Darmlarven *(gastrulae)* zurückgebliebene, im Ursumpf verkommene Blutsverwandte verehren können[1]. Ihnen ein Gefühl der Teilnahme, uns aber ein Kompliment! Denn wir allein waren in der Masse jener doppelwandigen, nur mit Mundöffnung und Magen versehenen Säcke würdig, vom Strome nach oben gerissen zu werden. Schon damals Urbilder des nie zu sättigenden Strebens, gingen wir nämlich sofort an den inneren Ausbau unserer noch unfertigen Organisation und gewannen wir zunächst die Ansätze des Rückenmarkes und des Achsenstabes *(chorda dorsalis)*, von welch letzterem die Bezeichnung der Chordatiere auf uns angewendet werden konnte. Wir waren damit hart bis an die Grenzen des Wirbeltierreiches vorgedrungen, vor welchen unsere nächsten Verwandten, die Aszidien oder Seescheiden, noch heute staunend stehen.

Zur Dämpfung etwaigen Hochmutes sei jedoch bemerkt, daß wir als Chordatiere eigentlich in die Klasse der Würmer gehörten, also in eine Sippschaft, die gewiß nur wert war, daß wir ihr tunlichst bald aus dem Gehege gingen. Allein nach welcher Richtung hin? Diese herakleische Frage hätte uns arg zusetzen müssen, wenn uns nicht zum Glück der Mangel eines Gehirns vor den Verheerungen des angestrengten Denkens vorerst bewahrt hätte. Vor uns lagen nämlich nicht weniger als vier verschiedene Wege oder richtiger Sackgassen: wir konnten entweder unter die Sterntiere *(echinodermata)*, oder unter die Gliedertiere *(arthropoda)*, oder unter die Weichtiere *(mollusca)*, oder aber unter die Wirbeltiere *(vertebrata)* gehen. Wir zogen letzteren Weg vor, nicht aus bewußter Wahl, sondern vom freundlichsten Zufall geleitet, der uns die Anlagen zu den betreffenden Charakteren ja schon beigebracht hatte. Aus dem oben genannten Achsenstab mußte sich nämlich naturnotwendig die Wirbelsäule mit dem Schädel entwickeln und aus dem Rückenmark durch Anschwellung des vorderen Endes das Gehirn. Schädel und Gehirn, ordentlich ausgebildet, fehlten

[1] Über die Häckelsche Gasträatheorie vergleiche man die Arbeit B. Lwoffs im „Biologischen Zentralblatt“ XII (1892) 729 ff.

uns zwar noch auf der Stufe der Rohrherzen *(leptocardia)*, weshalb uns auch Häckel für diese Periode ohne vorherige Anfrage die heutzutage beleidigende Benennung der Schädellosen oder Akranier beilegt. Gleichwohl beweist ein heute noch lebender, im Jahre 1775 wieder entdeckter Vetter aus jener dumpfen Vorzeit, nämlich der Lanzettfisch *(amphioxus lanceolatus)*, daß man gelegentlich ebensosehr durch den Mangel als durch den Besitz eines Gehirns berühmt werden kann. Die Wissenschaft schätzt ihn nämlich sehr hoch, diesen schädellosen Alten, seitdem Hudson Tuttle (in seinem Buche „Arcana of Nature", 1859) auf dessen belangreiche Stellung aufmerksam gemacht: ist ja doch durch seine Wiedererkennung die ungeheure Kluft leidlich überbrückt, welche zwischen den Wirbellosen und den Wirbeltieren zur nicht geringen Verlegenheit der Biologie seither gegähnt hatte! Als wir später einen ordentlichen Schädel erobert hatten, durften wir uns vom höheren Standpunkt der Unpaarnasen *(monorhina)* die Welt betrachten, freilich nur aus dem Wasser heraus. Denn dort lebten wir noch nach Art der heutigen Rundmäuler oder Cyclostomen und hegten für die Lampreten *(petromyzontes)*, die wir heute verspeisen, eine innige verwandtschaftliche Neigung. Doch gedieh im Ursumpfe kein echtes Mitgefühl, sonst hätten wir unsere Vettern mitgenommen, als wir uns auf die Stufe der Urfische *(selachii)* erhoben und uns eine bedenkliche Strukturähnlichkeit mit den jetzigen Haifischen aneigneten.

Alle diese Wandlungen geschahen in der archolithischen oder Primordialzeit, stark der Hälfte des gesamten geologischen Weltalters. Und noch waren wir haiähnlich ins Urmeer gebannt, während draußen schon das paläolithische oder primäre Zeitalter sich kräftig rührte und das Erdreich mit Moosen und herrlichen Farnwäldern bedeckte. Da erfaßte uns gewaltiger Drang nach Abwechslung und Luft: es galt nur den beharrlich wiederholten Versuch, und dann lebten wir als Lurchfische *(dipneusta)* während des Sommers lungenatmend im vertrocknenden Schlamme und bloß noch Winters kiemenatmend im Wasser. Doch war es eine noch wenig würdige Zeit, in welcher wir uns zu den Kiemenlurchen *(sozobranchia)* und weiterhin zu den Schwanzlurchen *(sozura)* durchschlagen mußten. Man denke nur an die Vetterschaft des gefleckten Salamanders! Und zudem gähnte unserem amphibialen Sein ringsum ein tausendfacher Tod aus den Rachen jener Ungeheuer, deren riesige Skelette wir noch heute in unsern Museen nur mit Grausen anstaunen.

Um die Wende des primären und sekundären Zeitalters zweigten sich von den Amphibien die drei höchsten Tierklassen ab, die Reptilien, Vögel und Säugetiere, bei welchen die Kiemen auch in der frühesten Jugend nicht mehr auftreten. Wir standen beim Beginne dieser Periode etwa zwischen dem Salamander und der Eidechse, aus welcher gewiß nicht beneidenswerten Klemme wir uns nur dadurch zu retten vermochten, daß wir Milchdrüsen ansetzten und die Schuppen in Haare umbildeten, daß wir uns mit einem Worte zum Ursäuge-

tier *(promammale)* qualifizierten. Wir mochten als solches etwa zu den Schnabeltieren *(monotrema)* gezählt werden, von denen indes nur Ornithorhynchus und Echidna bis zur Stunde ihre Art unverdorben bewahrt haben. Auf einer noch höheren Stufe repräsentierten wir eine Art der Beuteltiere *(marsupialia)* und gewannen als solche eine nicht unwichtige systematische Bedeutung, weil von hier aus sich alle höheren Säugetiere als Plazentaltiere abzweigten, so genannt nach dem Mutterkuchen *(placenta)*, den alle bilden und der durch die Verschiedenheit seiner Struktur für die natürliche Einteilung maßgebend werden kann.

Aus Beuteltieren entwickelten wir uns im Anfange der Tertiärzeit zu der am tiefsten stehenden Affenform, den sog. Halbaffen *(prosimiae)*, den heutigen Lemuren ähnlich, denen zu Ehren die an Stelle des Indischen Ozeans zu suchende Urheimat oder das Paradies des Menschen Lemurien genannt zu werden pflegt[1]. Von ihnen aus erklommen wir die Stufe der geschwänzten Schmalnasen *(catarhinae)* und weiterhin die der schwanzlosen Katarhinen Menschenaffen *(anthropoides)*, mit Charakteren, die sich verteilt beim heutigen Gorilla, Orang und Schimpanse wiederfinden dürften. Indem wir dann von den Bäumen stiegen, nur aufrecht gingen und bei Gefahren zu den Stöcken griffen, mochten wir sprachlose Affenmenschen *(alali)* genannt werden, den Kretinen oder Mikrokephalen vergleichbar, von welchen aus der Erwerb der Sprache uns allmählich auf die jetzige Stufe des eigentlichen Homo, Mensch, emporhob. Es ist ungewiß, ob der letztere Schritt noch in die tertiäre oder schon in die quartäre Zeit fällt.

560. So ungefähr oder ähnlich dürften wir uns den Ursprung des Menschen vorstellen. Der hervorstechende Punkt hierbei ist, daß der Mensch, und zwar der ganze Mensch, nach seiner geistigen wie körperlichen Seite, mit dem ganzen Reichtum seiner Fähigkeiten auf rein mechanischem Wege aus der leblosen Materie entstanden sein soll. Mit dieser umfassenden Herleitung des Menschen aus einem vernunftlosen Tiere hat's gar keine Schwierigkeit. Denn nach Häckel sind es nur vier Eigenschaften, welche den Menschen vor dem Tiere auszeichnen: „die höhere Differenzierung des Kehlkopfes, des Gehirns und der Extremitäten; dann der aufrechte Gang“[2].

Häckels Aufstellungen fanden den vollsten Beifall Darwins. „Wäre“, so schreibt dieser[3] im Hinblick auf Häckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte“, „dieses Buch erschienen, ehe meine Arbeit

---

[1] Diesen sinnigen Gedanken verdankt Häckel dem Naturphilosophen H. F. Link, der (in seinem Werke „Die Urwelt und das Altertum“ [1821]) das versunkene Wiegenland des aus der Affheit heraus entwickelten Menschengeschlechts zwischen Indien und Ostafrika vermutete. Der Name „Lemuria“ wurde zuerst von dem englischen Zoologen Sclater gebraucht.

[2] Generelle Morphologie der Organismen II, Berlin 1866, 430.

[3] In der Einleitung zu seinem Buche „Die Abstammung des Menschengeschlechtes“ (1871).

niedergeschrieben war, würde ich sie wahrscheinlich nie zu Ende geführt haben; fast alle die Folgerungen, zu denen ich gekommen bin, finde ich durch diesen Forscher bestätigt, dessen Kenntnisse in vielen Punkten viel reicher sind als meine." Der Engländer betont besonders die psychologischen Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier. Nicht nur Instinkt, Affekte, Gedächtnis, Nachahmungstrieb, Einbildungskraft, sondern auch Verstand, freien Willen, Sprache, sittliches Gefühl, Gewissen und religiöse Anlage sucht er beim Tiere nachzuweisen. Der Hund blicke auf seinen Herrn wie auf seinen Gott: er habe auch Gewissen: wenn z. B. ein Vorstehhund im stande wäre, über sein früheres Betragen Betrachtungen anzustellen, so würde er sich sagen: Ich hätte jener Versuchung, dem Hasen nachzusetzen, nicht nachgeben sollen[1]. Darwin kommt zum Schlusse, „daß der Mensch von einem behaarten Vierfüßer, mit einem Schwanze und spitzigen Ohren versehen, wahrscheinlich einem Baumkletterer, abstamme: die Vierhänder entstammten einem urweltlichen Beuteltier, gleichwie dieses von einem reptilien- und fischartigen Tier abstamme; jenes Wassertier müsse wohl den Larven unserer heutigen Seescheiden *(ascidiae)* am meisten geglichen haben".

„Diese Theorie läßt unendlich vieles unerklärt", sagt der Dogmatiker des neuen Glaubens, „und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Kardinalpunkte, sie deutet mehr nur auf künftige Lösungen hin, als daß sie diese selbst schon gibt. Sie gleicht einer nur erst abgesteckten Eisenbahn: welche Abgründe werden da noch auszufüllen oder zu überbrücken, welche Berge zu durchgraben sein! Aber man sieht doch die Richtung schon." Und sollte auch die neue „Heerstraße" zum Teil schon fertig sein, wie manche glauben, so sind doch „manche Strecken noch gar nicht oder nur notdürftig hergestellt; hier ist noch eine Ausfüllung, dort eine Absprengung vorzunehmen, und durchaus fühlt man sich durch die frisch aufgeschütteten Steine in ihrer ganzen, noch durch kein Zusammenrütteln gemilderten Schärfe übel zerstoßen"[2]. Wir begreifen das! Aber vor dem Schlimmsten verschließt Strauß seine Augen: daß er sich nämlich mit seinen Fahrgenossen auf einem entsetzlichen Holzwege befindet. Wenn die Verteidiger des mechanistischen Monismus uns in Aussicht stellen, sämtliche Phänomene des Menschenlebens würden sich dereinst der rein mechanistischen Erklärung fügen, der Akt des freien Menschenwillens werde sich — wie Du Bois-Reymond, bevor er seinen „Damaskustag" hatte, einmal sagte — in eine geradlinige Bewegung auflösen lassen, so klingt uns das gerade, als wenn man uns verspricht, der Fortschritt der Wissenschaft werde einmal fünf gerade machen oder einen viereckigen Zirkel herstellen. Der wissenschaftliche Beleg hierfür ergibt sich aus dem, was wir an anderer Stelle

[1] Darwin, Abstammung des Menschen II 345.
[2] D. F. Strauß, Der alte und der neue Glaube 373.

(n. 424) über die spezifische Eigentümlichkeit der menschlichen Natur gesagt haben. Hier ist es unsere Aufgabe, das dort Gesagte den Einwürfen der Häckelschen Schule gegenüber aufrechtzuhalten und zu zeigen, daß der Monismus mit seiner ununterbrochenen Reihenfolge absolut keine Aussicht hat, die Abstammung des Menschen von irgend einem Tiere jemals nachzuweisen.

§ 2.

Die Beweise für die Unmöglichkeit der Tierabstammung.

561. Wenn der Ursprung oder die Verwandtschaft des Menschen in Erörterung gezogen wird, so kann entweder von dem ganzen Menschen die Rede sein, oder der menschliche Leib für sich allein wird, unter Nichtbeachtung der menschlichen Seele (welcher man einen übertierischen Ursprung zugestehen würde), in Betracht gezogen. Der mechanistische Monismus will den ganzen Menschen ohne Rest aus der Tierheit ableiten.

Die Wissenschaft der Vorzeit hielt es im Einklang mit der Überzeugung des ganzen Menschengeschlechts und auf viele Gründe gestützt für ausgemacht, daß das vernünftige Leben der Menschenseele von dem Leben eines jeden bloßen Tieres wesentlich verschieden sei, daß also, obwohl der Mensch vermöge seines Sinneslebens im Tierreich stehe, dennoch wegen des übersinnlichen Lebens des Menschen von einer eigentlichen Verwandtschaft und Abstammung aus dem Tierreiche nicht die Rede sein könne. Hierbei stützte sich die Philosophie in erster Linie keineswegs auf irgend einen organischen, sei es physiologischen oder morphologischen oder bloß anatomischen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Im Gegenteil erkannte sie unumwunden an, daß der Mensch in organischer Hinsicht zu dem Tierreich gehöre. Einzelne Physiologen mögen hierin gefehlt haben, daß sie auf diese oder jene organische Eigentümlichkeit des menschlichen Körpers ein ausschlaggebendes Gewicht legten. Daher die Erscheinung, daß man es bis heute in gewissen Kreisen Goethe als bahnbrechendes Verdienst anrechnet, den Zwischenknochen im menschlichen Oberkiefer, dessen Fehlen früher als menschliche Prärogative ausgelegt worden war, nachgewiesen und dadurch die Stetigkeit der organischen Entwicklung zwischen Mensch und Tier beurkundet zu haben. Als wenn nicht von jeher bekannt gewesen wäre, daß zwischen menschlicher und tierischer Organisation in jeder Hinsicht die durchgreifendste Analogie obwaltet.

Wie gesagt, der Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier tritt zunächst auf psychologischem Gebiete hervor. Wir brauchen hier nur von Allbekanntem einiges kurz in Erinnerung zu bringen.

I. Der psychologische Unterschied zwischen Mensch und Tier.

562. Wieder ist es der bereits früher herangezogene G. H. Schneider, welcher (in seinem Buche „Der tierische Wille“) die in

monistischen Kreisen geläufigen Gedanken am besten zusammenstellt. Der treue Häckelianer gibt sich besondere Mühe, zu zeigen, wie der Mensch nicht nur in Bezug auf seine Organformen, sondern auch in Hinsicht seiner geistigen Vermögen in eine verwandtschaftliche Beziehung zu den Tieren gebracht werden könne; mit andern Worten, zu zeigen, daß das gesamte Vernunftleben des Menschen mit seinen idealsten Konzeptionen und heldenmütigsten Tugendakten durch mechanisches Überleben des Passendsten aus dem rein Tierischen entstanden ist.

Wie bringt Schneider das fertig? Zuerst erklärt er von vornherein, er werde im Menschen nur das Tierische ins Auge fassen, nämlich jene Seite, wonach alles der leiblichen Existenz und der Arterhaltung dient. *Cibus et venerea*, wie der hl. Thomas den Zweck des Tierischen andeutet. Und dann setzt Schneider voraus, daß im Menschen nur das sei, was er, d. i. Schneider, ins Auge fasse. Sein Schluß lautet in Kürze: Es gibt im Menschen Tierisches wie in jedem andern Tier: also ist im Menschen nichts als Tierisches, und jeder Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier ist verwischt; weil das Tier im Menschen steckt, darum steckt auch der Mensch im Tier. In dieser Gedankenfolge haben wir die Weisheit einer ganzen Schule vor uns. Wir müssen zusehen, wie sich die Sache verhält.

563. Erhaltungs-, Wachstums- und Fortpflanzungstrieb bilden zunächst die Grundlage des vegetativen Lebens. Im tierischen Wesen ist mit der Erreichung dieser vegetativen Zwecke sinnliche Befriedigung verbunden. Sinnliche Befriedigung in irgend einer Form ist der Zweck, welcher dem Tiere ins Bewußtsein fällt. Dies ist natürlich auch beim Menschen der Fall, insofern der Mensch ein vegetatives und animales Leben besitzt. Und zwar tritt der Ernährungstrieb, welcher die Grundlage der organischen Triebe bildet, auch beim Menschen in den Vordergrund, insofern er eine tierische Natur besitzt. Ja es unterliegt keinem Zweifel, daß der Mensch auch die Fähigkeiten seiner intelligenten Natur zur Befriedigung seiner animalisch-vegetalen Bedürfnisse innerhalb der rechten Ordnung anwenden darf und soll. Die Rücksicht auf den Nahrungserwerb bildet sozusagen den materiellen Teil des Motivs, welches dem Landmann den Pflug in die Hand drückt und ihn zu mühevoller Arbeit anleitet, welches den Schiffer auf das Meer treibt und ihn lehrt, den Kampf mit den Wellen und Stürmen zu führen, welches den Bergmann in das Innere der Erde drängt, damit er in den Schachten sein Dasein erkämpfe. Ob der Mensch mit all seiner Überlegungskraft kunstvolle Maschinen zum Nahrungserwerb herzustellen sucht, oder ob ein Blumentier auf dem Grunde des Meeres mit seinen Tentakeln umhertastet: beide Begehrungsäußerungen dienen dem Zwecke des organischen Daseins. Aber darin besteht der große Unterschied, daß für den Menschen die vegetal-animalische Sphäre nur sozusagen die *materia circa quam* ausmacht und er die dieser niedrigeren Sphäre entquellenden Motive mit

höheren Rücksichten zu veredeln, zu adeln vermag. Die Bedeutsamkeit des vernünftigen Elementes ist also keineswegs darin erschöpft, daß es dem vegetal-animalen Ringen zur Ergänzung dient (n. 430). Durch seine Vernunft überragt der Mensch die gesamte Tierheit, welche er in sich und um sich erblickt, um so viel, als der Geist über der Materie steht. Das Gut sinnlichen Wohlbehagens mag das der tierischen Natur entsprechende Gut sein, auch das der menschlichen Natur entsprechende, insofern sie die tierische einschließt; es ist aber nicht das Gut, welches in spezifischer Weise der Natur des Menschen entspricht. Sonst wäre ja der genußsüchtige und feinschmeckerische Lebemensch, der es versteht, durch kluge Spitzbübereien sich reichliche Mittel zur Befriedigung seiner tierischen Ansprüche zu verschaffen, ebendeshalb ein eminent guter Mensch; und der Soldat, welcher um des Gewissens willen unter Strapazen sein Leben fürs Vaterland hinopfert, ein schlechter Mensch. Ein Mensch, welcher in der Lage wäre, stets seine animalen Bedürfnisse vollauf zu befriedigen, wäre ein vollständig glücklicher Mensch. Das sind Gedanken, welche man nur auszudenken braucht, um sich von ihrer vollständigen Haltlosigkeit, ja von ihrer nichtswürdigen Gemeinheit zu überzeugen; Gedanken, denen die Erfahrung sämtlicher Menschen glücklicherweise auf Schritt und Tritt widerspricht. Denn wo wäre ein Mensch für das Übertierische so abgestorben, daß er nichts Idealeres, nichts kennte, was über die Befriedigung der tierischen Lüste hinausginge? Erkenntniskraft und Begehrungsvermögen im Menschen besitzen ein Objekt, welches hoch erhaben über allem Tierischen liegt; es ist die Wahrheit, es ist das ethisch Gute *(bonum honestum morale)*.

Dieses Objekt verhält sich zum Tierischen im Menschen wie das weite, schöne Weltmeer zu einer unansehnlichen Uferlache, in die wohl eine Meereswoge hineinspielen mag. Der arme Arbeiter, der im bittern Kampfe ums Dasein im Schweiße seines Angesichtes sein Brot erwirbt, vermag als Mensch der harten Außenseite seines Ringens und Arbeitens ein Motiv zu unterbreiten, welches unendlich edler, erhabener ist als diese weite, große Welt mit ihren Wundern. Er ist sich bewußt, von einer alles leitenden Vorsehung an eine Stelle im Universum gesetzt zu sein, an welcher er, indem er nach der Ordnung der Natur sein Dasein fristet, den Willen Gottes erfüllt. Und das ist es, was den Menschen zum Menschen macht. Der Mensch ist viel mehr als ein Tier.

Wir getrauen uns übrigens, unsere Überzeugung dahin auszusprechen, daß man auch in den Kreisen, in welchen sich die Gesinnungsgenossen eines G. H. Schneider bewegen, praktisch nicht dahin gelangt ist, die eigentliche Bedeutung des Menschen nach dem Grade tierischer Sinnesbefriedigung zu beurteilen. Wo es sich indessen um die Bildung des Volkes, um den Unterricht der Jugend handelt, in ihren Schriften, auf den Lehrstühlen der Hochschulen, da haben diese Männer — sagen wir es gerade heraus — alle Scham abgelegt.

Wir können es beobachten, wie die Gelehrten der Häckelschen Schule kein Bedenken tragen, die exklusiv tierische Wertschätzung des Menschen, wie wir sie oben angedeutet haben, offen zur Schau zu tragen. Der Umstand, daß der Mensch wirklich eine wahrhaft tierische Natur als untergeordnetes Element in sich trägt, genügt ihnen, um den Menschen zum bloßen Tier zu erklären. Danach wäre dann der Hunger die höchste und edelste Triebfeder aller menschlichen Handlungen und die Stillung tierischen Bedürfnisses das letzte und höchste Ziel alles menschlichen Ringens! Das einzige, was den Menschen vor dem Tiere auszeichnete, kulminierte in kulinarischem Raffinement, Bordellwesen usw. „Alles", sagt Schneider, „was der Mensch durch seine Intelligenz geworden ist, das hat der Hunger bewirkt. Niemand auf der Erde würde jemals über die Erscheinungen nachgedacht, niemand seine Blicke nach den Gestirnen gerichtet haben; es würden keine Lebewesen existieren, die sich durch irgend eine Sprache verständigen und ihre Gefühle offenbaren könnten, wenn es keinen Hunger gäbe." Er führt dann des weiteren aus, wie das Heil der Zukunft von der Tierpsychologie zu erwarten stehe.

564. Wären solche Anschauungen nur die eines einzelnen oder die weniger, die einer gewissen „gebildeten" Plebs, so wäre es am besten, dieselben unbeachtet hinter der Hecke liegen zu lassen. Aber sie bieten den getreuen Ausdruck jener monistischen Lebensauffassung, die ihre Anhänger — auch unter den Jugendbildnern — nach Tausenden zählt, und zwar bis in die höchsten Schichten der Wissenschaft hinein. Vergeblich sehen wir uns in den Büchern und Vorlesungen dieser Vertierungsapostel nach irgend einer Beweisführung um. Wie sie ihre traurigen Aufstellungen zu stützen suchen, dafür gibt uns wieder Schneider ein ganz zutreffendes Beispiel. Die ideale Veranlagung des Menschen, seine übertierische Natur zeigt sich auf dem Begehrungsgebiete, teils in dem höheren, ethischen Gesichtspunkte, von dem aus der denkende Mensch seine Willensentschlüsse als ethisch gute zur Ausführung bringt, teils auch in der Willensfreiheit (n. 426). Um nun den Menschen zum bloßen Tier zu degradieren, hätte der Verfasser beide Momente durch stichhaltige Gründe beseitigen müssen. Den ersten dieser beiden menschlichen Charakterzüge — das Aufgreifen des sittlich Guten und der edeln Impulse des Gewissens — schweigt er tot. Er übersieht, was aus dem Menschen wird, der seine Verstandesbegabung ausschließlich jenen Grundtrieben im Begehren unterordnet, die sich auf die unedeln Ansprüche der Tiernatur beziehen. Die Menschennatur gleicht einem aus kostbaren Perlenketten bestehenden Kronleuchter; abhängig von oben, von Gott, bietet sie eine prächtige Erscheinung; von Gott losgelöst, wird sie bedeutungslos, fällt in die Tiefe.

565. Aber wie steht es mit der menschlichen Willensfreiheit, dieser Vorbedingung der Menschenwürde? Schneider wiederholt den alten Gedankengang des Monismus: „Der Mensch kann keiner

andern Zweckvorstellung folgen als der relativ angenehmsten“ [1], und bringt somit in staunenswerter Unverfrorenheit einen Gedanken zu Markte, dessen richtige Würdigung in jedem philosophischen Schulkompendium enthalten ist. Alsdann sagt er: „Daß von einem absolut freien Willen auch beim Menschen nicht die Rede sein kann, leuchtet wohl nach dem Vorhergehenden jedermann ein. Nachdem ich soeben nachgewiesen habe (wo?!), daß bei einer Wahl immer die relativ angenehmste Vorstellung siegt und keine andere gleichzeitig den Wert eines Willensimpulses erhalten kann, so geht es nicht an, die Wahl als eine absolut freie zu bezeichnen“ (S. 79). Ob wohl unser Gewährsmann sich auch nur für einen Augenblick zum Glauben gebracht hat, er habe die im menschlichen Bewußtsein leuchtende Tatsache beseitigt, daß die Menschen viele ihrer Handlungen mit dem klaren Bewußtsein setzen, sie hätten, wenn sie gewollt hätten, auch nicht oder anders handeln können? Das Wort „Willensfreiheit“ will der Verfasser nicht fahren lassen, er benutzt es, um die Begriffe seiner Leser zu verwirren. Es gibt eine Willensfreiheit, welche „in dem notwendigen Siege der zweckmäßigeren Vorstellungen über unzweckmäßigere besteht“ (S. 80). Da hat er eine „Freiheit“, die er auch auf die Tiere übertragen kann. „Oft siegt auch bei den höheren Tieren eine Vorstellung über eine Wahrnehmung, so daß in ähnlichem Sinne wie bei den Menschen auch bei den Tieren von einem freien Willen die Rede sein kann. Junge Tiere sind leicht durch einen Köder in Fallen aller Art zu locken; bei älteren Tieren siegt die Vorstellung von der Gefahr, sie meiden trotz ihres Hungers die Lockspeise und betätigen damit unzweifelhaft eine Freiheit des Willens, wie diese auch nicht anders beim Menschen zum Ausdruck kommt“ (S. 83).

Dieses Verfahren des Verfassers — nämlich Freiheit zu nennen, was gar keine Freiheit ist — gehört eben zur Taktik, mit welcher die Männer der Schule Darwin-Häckel so viele kurzsichtige Leser in ihre Gespinste locken. Ausdrücke, mit welchen man bisher nur Vorgänge des menschlichen Vernunftlebens zu bezeichnen pflegte, werden auf Phänomene übertragen, welche, als zum tierischen Leben gehörig, beim Tiere ebenso wie beim Menschen vorkommen. Solche Wissenschaftlichkeit wird auch an dem Wort „Wille“ geübt. Im herkömmlichen Sinne genommen bedeutet dasselbe jenes Begehrungsvermögen, welches von der Vernunft geleitet wird (n. 430). Der Mensch besitzt einen Willen und daneben ein sinnliches Begehrungsvermögen; letzteres hat er mit jedem Tiere gemeinsam; der Wille dagegen findet sich nur beim Menschen. Unser Autor nun reißt nach dem Vorgange Schopenhauers das Wort „Wille“ aus seiner fixierten Bedeutung heraus, um damit jedes Begehren, jede tierische Strebigkeit zu bezeichnen. Er spricht stets vom Willen der Tiere, wo er von tierischem Begehren sprechen sollte. Mit gleicher Manipulation

[1] Schneider, Der tierische Wille 75.

behandelt er das Wort „Gedanke“. Als „Gedanken“ bezeichnet man gewöhnlich die über die materiellen Einzeldinge und materiellen Einzelverhältnisse hinausgehenden Konzeptionen von allgemein gültiger Bedeutung, wie sie ausschließlich beim Menschen vorkommen (n. 429). Schneider nimmt den allgemein anerkannten und rezipierten Sinn aus dem Wort heraus und legt dafür jede wie immer beschaffene Komplikation von Vorstellungen in das seines Inhaltes beraubte Wort hinein. So sieht er sich natürlich ohne besondere Schwierigkeit in der glücklichen Lage, auch den Tieren „Gedanken“ und folglich Überlegung im eigentlichen Sinne des Wortes zuschreiben zu können. „Auf Überlegung beruht es offenbar, wenn das Gürteltier Termitenbaue und Ameisenhaufen in der Weise untergräbt, daß viele der Insekten in seine Grube hinunterfallen müssen“ (S. 331). „Einen verhältnismäßig hohen Grad der Intelligenzentwicklung setzt das gemeinsame und planmäßige Überfallen der Beute voraus. Die Aaskäfer rufen sich gegenseitig zu Hilfe, was voraussetzt, daß die Tiere nicht nur die Vorstellung von andern ihrer Art haben, sondern auch wissen, daß vereinte Kräfte mehr leisten als eine einzelne Kraft“ (S. 333). Nun, an den „Gedanken“ der Aaskäfer wollen wir nicht im mindesten zweifeln, wofern man Gedanken im Sinne Schneiders versteht. Es ist zuzugeben, daß alle Tiere in dem von ihm definierten Sinne „denken“, gerade so, wie man unbedingt zugeben muß, daß der säcketragende Grauschimmel „Wissenschaft“ treibt, wofern man mit dem Worte „Wissenschaft“ das Säcketragen bezeichnen will.

566. Mehr braucht's nicht. Die von Schneider aufgeworfenen Bedenken bestätigen aufs neue die Unerschütterlichkeit der alten Wahrheit: So sehr der Mensch nach der einen Seite mit den Tieren übereinstimmt, so wesentlich ist er nach der andern Seite vom Tier verschieden.

Wir haben von der Ethik, vom freien Willen gesprochen; so hoch brauchten wir eigentlich nicht zu greifen; es hätte genügt, auf die Produkte des Menschengeistes hinzuweisen. „Woher stammt denn die Menschheit?“ fragt der bekannte Kulturschriftsteller Otto Henne am Rhyn[1]. „Die Antwort Darwins und seiner Schule ist bekannt, aber ebenso bekannt ist, daß dieser hochachtbare Forscher und seine geistvollen und ernst strebenden Verehrer den Grund nicht kennen, der aus einem auf Bäumen herumkletternden haarigen Tierwesen einen Apollo von Belvedere, ein Weltgericht, einen Hamlet, ein Requiem, eine Kritik der reinen Vernunft, einen Kosmos, die Anwendung der Dampfkraft, die Photographie und die Telegraphie hervorgehen ließ, während andere haarige Tierwesen der nämlichen Spezies noch heute auf den Bäumen herumklettern und nicht einmal Feuer anmachen oder eine Keule schnitzen oder auch nur lachen können, auch keine Aussicht vorhanden ist, daß sie es jemals lernen! Und doch sind

[1] In der Zeitschrift „Unsere Zeit“ (1881) 717.

wir mit den Tieren verwandt, — unser ganzer Körperbau beweist es, — wer löst uns das Rätsel? Wahrlich, wir sind noch nicht über den schönen Gedanken des Verfassers der Genesis hinaus, daß Gott dem ersten Menschen seinen Atem einblies. Könnte dies als Tatsache betrachtet werden, es würde alles lösen."

567. Noch eines andern Bedenkens möge hier mit einem Worte Erwähnung geschehen. Lazar Geiger sucht die zwischen Mensch und Tier gähnende Kluft mit der „Sprache" zu überbrücken [1]. Den gewaltigen Abstand zwischen menschlichem und tierischem Verhalten erkennt er voll und ganz an. „Der Mensch benutzt nicht nur wie andere Geschöpfe eine Örtlichkeit zur Wohnung, eine Beute als Speise, sondern ein zufällig in seinem Bereiche befindliches oder im Kreise seines Denkens und Schließens einheimisches Ding zu berechnetem Zwecke. Mit seiner natürlichen Waffe wehrt sich ein jedes Tier zu unserer Bewunderung vortrefflich. Aber sein Leben oder Tod mag davon abhängen, daß es einen Stein, der vor ihm liegt und, bloß vorwärts gestoßen, hinreichen würde, seinen Gegner zu zerschmettern, auf denselben herabwälze: es stirbt, ohne sich zu einer solchen Überlegung zu erheben; die äußerste Not macht es niemals erfinderisch. Noch weniger kann das Tier jemals zu einem Geräte oder gar Werkzeug gelangen."

Und wem verdankt das Menschengeschlecht diese seine Vernunftnatur? Dem glücklichen Zufall, daß einmal irgend einer unserer Urahnen zum Sprechen gelangte! „Gewiß", sagt E. Laas [2], „scheidet uns jetzt von den Tieren eine unübersteigliche Kluft; aber sie wäre gewiß so klaffend nicht, wenn die Tiere ‚Sprache' hätten und mit ihr alle die Mittel, die Errungenschaften der Vergangenheit auf Jahrtausende zu fixieren und fortzupflanzen." Die Sprache ist die Mutter der Vernunft. War die Sprache einmal da, so mußte die Vernunft bald folgen. Man sollte fast glauben, je gewagter die Albernheit, desto leichter finde sie Eingang. Jedenfalls ist das große Wort Geigers von Männern nachgebetet worden, welche in der Wissenschaft einen Namen haben.

Beziehentlich des ersten Ursprunges der Sprache sind verschiedene Theorien aufgestellt worden. Die onomapoetische Theorie (Wau-Wau-Theorie) läßt die ersten Wurzelwörter durch Schallnachahmungen entstehen. Die Interjektional-Theorie (Puh-Puh- oder Pah-Pah-Theorie) führt sie auf Empfindungsausdrücke zurück. Eine dritte Theorie beruft sich darauf, daß die Wurzelausdrücke der menschlichen Sprache tatsächlich nur zum geringsten Teil auf bloße Schallnachahmungen oder Interjektionen zurückgeführt werden können; sie leitet dieselben daher von phonetischen Typen her, welche ihren Ursprung vorwiegend äußeren Eindrücken zu verdanken hätten. In dieser Richtung steht

[1] Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft, Stuttgart 1872. [2] Idealismus und Positivismus III, Berlin 1884, 149.

auch der Gedanke Darwins[1]: „Da die Affen sicher vieles von dem verstehen, was von Menschen vor ihnen gesprochen wird, und da sie im Urzustande Warnungsrufe bei Gefahren ihren Genossen zurufen, so erscheint es durchaus nicht unglaublich, daß irgend ein ungewöhnlich weises affenähnliches Tier darauf gefallen sein konnte, das Heulen eines Raubtieres nachzuahmen, um dadurch seinen Mitaffen die Natur der zu erwartenden Gefahr anzudeuten, und dies würde ein erster Schritt zur Bildung einer Sprache gewesen sein."

In dieser Richtung steht also auch Lazar Geiger. Wie alles in der Welt, so besaß auch der Urmensch Empfindung. Dazu kam die „Mitempfindung" oder Sympathie; und hier hätten wir den Reiz, welcher die erste Sprache dem menschlichen Munde zu entströmen zwang. Und mit dieser ersten Sprache wäre die Kluft zwischen Tier und Mensch ausgefüllt; die Sprache ist ja die Mutter der Vernunft.

An dieser Stelle ist es untunlich und auch überflüssig, in eine Diskussion der verschiedenen Theorien, welche uns den ersten Ursprung der Sprache bloßlegen wollen, einzutreten. Sofern dieselben im monistischen Sinne gefaßt werden, gehen sie alle von der Voraussetzung aus, die menschliche Vernunft könne als ein Resultat der Sprache angesehen werden. Diese Voraussetzung ist ganz und gar irrig; es genügt, dies festzustellen.

Wir geben zu, daß die menschliche Vernunft bei der Vervollkommnung ihrer Tätigkeiten in der Sprache ein bedeutsames Förderungsmittel besitzt. Das ist alles, was gegnerischerseits bewiesen wird. Aber nicht das allermindeste Beweismoment wird dafür beigebracht, daß die Sprache auch die Erzeugerin der Vernunft gewesen sein könnte. Das Gegenteil steht fest. Sobald die Sprache anfängt, mehr zu sein als tierischer Laut, setzt sie die Vernunft voraus, deren Äußerung sie ist. Ohne bereits vorhandenes Abstraktionsvermögen und Selbstbewußtsein ist das, was man Sprache nennt, nicht denkbar (n. 431). Die Sache liegt so einfach, daß nur derjenige durch das gegnerische Kunststückchen getäuscht werden kann, welcher mit aller Entschiedenheit getäuscht werden will. In den Augen eines jeden denkenden Menschen muß der Umstand, daß nur solche Bedenken von übrigens verdienstvollen Gelehrten vorgebracht werden, zur Bestätigung dienen, daß der bewiesene Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier unerschütterlich feststeht. Wäre man vorurteilsfrei, so würde man die einmal bewiesene Wahrheit als Leuchte benutzen, um auch in die minder hellen Partien der Anthropologie Licht zu bringen. Welche Torheit ist es, aus dem dunkeln und schwierigen Gebiete sich Zweifel herzuholen, um auch das Licht feststehender Wahrheiten auszulöschen! Handelte es sich unmittelbar um irdisch-leibliche oder staatliche Interessen, so würde man einen solchen Gelehrten mit aller seiner Wissenschaft ins Narrenhaus oder

[1] Abstammung des Menschen I 48.

als staatsgefährlich ins Gefängnis sperren. Freilich, wenn es sich um die höchsten und heiligsten Interessen der Menschheit handelt, dann ist heute alles gestattet, wenn's nur unter erheuchelter Wissenschaftlichkeit zu Markte gebracht wird. Allein die Folgen einer solchen Wissenschaft fangen schon an, auch im öffentlichen Leben sich fühlbar zu machen. „Die Philosophen (und Naturforscher) haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“ [1] So lehrte Karl Marx, und bereits schickt sich die Sozialdemokratie an, dieser Weisung zu folgen.

568. Wir dürfen nicht unterlassen, auf einen Umstand aufmerksam zu machen, welcher bei dem konsequent monistischen Standpunkte der Gegner wohl zu beachten ist: bei der Tierabstammung handelt es sich zugleich um Herleitung aus bloßen Mechanismen. Auch das höchste Tier ist nichts als ein Haufe mechanisch bewegter Atome, also ist das gesamte Leben der Menschen nichts als ein Komplex mechanischer Atombewegungen! So will es der mechanistische Monismus. Es sei uns gestattet, aus der Masse des Erklärungsbedürftigen nur einiges herauszugreifen, um an die himmelschreiende Absurdität einer solchen Aufstellung zu erinnern.

Da ist zuerst einmal das moralische Sollen. Die Vertreter der extremsten Parteirichtungen erkennen die Tatsache an, daß irgend eine sittliche Ordnung, ein moralisches Sollen in der menschlichen Natur vorhanden ist. Wird die mechanistische Naturerklärung diese Tatsache einmal aus ihren Prinzipien begreiflich machen können? Grundsätzlich kennt sie nur stetig wiederkehrende Folgen gegebener Bedingungen. Mag sie noch so große Fortschritte machen: solang sie sich selber treu bleibt, kann sie nur eine Statik und Mechanik der Affekte, nur einen Impuls entdecken, dessen Erfolg sich schließlich nach dem Satz vom Parallelogramm der Kräfte bestimmt. Woher also jenes verbindliche Sollen, das von jedem mechanischen Getriebenwerden in der unzweideutigsten Weise verschieden ist? Vergebens sehen wir uns nach einem Erklärungsversuche um.

Oder blicken wir auf die herrlichen Beispiele heroischer Tugend, wie dieselben in der Geschichte der gottgläubigen Menschheit so zahlreich mit leuchtenden Lettern verzeichnet sind. Da verspricht uns der mechanistische Monismus, er werde nächstens den Beweis beibringen, daß zwischen einem Menschen, der alles leidet und lieber stirbt, als sein Gewissen verletzte, und einer gut konstruierten Maschine kein wesentlicher Unterschied sei. Wir glauben, den Vertretern solcher Aussichten noch zu viel Ehre anzutun, wenn wir ihnen sagen: Das ist unmöglich.

Ähnlich verhält es sich mit der menschlichen Willensfreiheit. Über die Schwierigkeit hilft eingestandenermaßen nur die

---

[1] Marx über Feuerbach; Anhang zu „Ludwig Feuerbach“ von Fr. Engels, Stuttgart 1888, 72.

Leugnung der freien Willensakte hinüber, also die Leugnung von Tatsachen, die durch unmittelbarste Erfahrung mindestens ebenso feststehen wie die mechanische Bewegung der Elemente.

Bezüglich der Phänomene des menschlichen Erkennens genügt eine dürre Hinstellung der Probleme, um die Ungeheuerlichkeit der gegnerischen Position in die Augen springen zu lassen. Ein Konglomerat von Milliarden Atomen soll das einheitliche Substrat des geistigen Bewußtseins, des Gedankens sein! Ein den quantitativen Verhältnissen unterworfenes Ding soll das Prinzip von Tätigkeiten sein, welche mit quantitativen Verhältnissen gar nichts zu schaffen haben![1] Ein körperliches Substrat soll unkörperliche, übersinnliche Objekte in Begriffen und Ideen darstellen können![2] Noch vieles wäre hier hinzuzufügen. Wir müßten an das Phänomen des Selbstbewußtseins, an die Unbegrenztheit der intellektuellen Konzeptionen, an die Natur des Urteils und der Schlußfolgerung, wie dasselbe beispielsweise in irgend einem komplizierten mathematischen Problem vorliegt, und noch an manches andere erinnern. Das Gesagte ist hinreichend, um auf das wesentliche Mißverhältnis zwischen jedem Mechanismus und den Vorgängen des menschlichen Vernunftlebens aufmerksam zu machen. Über diesen Abgrund kommt der mechanistische Monismus niemals hinüber; er möge getrost die den Weg absteckenden Stangen wieder zusammenpacken. Rein mechanisch wird's niemals gehen, das steht bombenfest.

Doch was kümmert das die Anhänger des mechanistischen Monismus? Um den unermeßlichen Abgrund zwischen mechanisch bewegtem Stoff und dem Menschen einigermaßen zu verbergen, stellen sie ein Tier zwischen diese beiden Extreme und laden uns ein, unter Ignorierung der Unähnlichkeiten unverwandten Blickes auf die Ähnlichkeiten zu schauen, welche in organischer Beziehung vorlägen. So, meinen sie, müßten wir doch am Ende dem Professor Häckel recht geben, der allen Blamagen zum Trotz ungebeugten Mutes zum tausendstenmal das alte Lied wiederholt: „Wenn überhaupt die Entwicklungslehre wahr ist, wenn es überhaupt eine natürliche Stammesgeschichte gibt, dann ist auch der Mensch, die Krone der Schöpfung, aus dem Stamme der Wirbeltiere hervorgegangen, aus der Klasse der Säugetiere, aus der Unterklasse der Plazentaltiere, aus der Ordnung der Affen."[3] Mag es nun mit der Häckelschen Stammesgeschichte eine Bewandtnis haben, wie es will (ein Punkt, auf den

[1] Diesen Gedanken entwickelt der hl. Thomas in seiner Summa c. gent. l. 2, c. 49: „Intellectus non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, quum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora." „Si intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae: non ergo intellectus intelligeret universalia, sed solum particularia; quod patet esse falsum."

[2] „Si intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet; non igitur intelligeret nisi corpora; hoc autem patet esse falsum" (S. Thom. a. a. O.).

[3] Die heutige Entwicklungslehre, Vortrag, 10.

wir später zu sprechen kommen), aus dem soeben angeführten psychologischen Gesichtspunkt hat sich die Entwicklung des geistigen Prinzips des Vernunftlebens, der Menschenseele, aus der Tierheit als eine Unmöglichkeit herausgestellt. Die Sache ist abgetan. Doch auch von der Hauptsache, von den psychologischen Momenten, abgesehen, ergibt sich aus der Betrachtung der rein organischen Eigentümlichkeiten eine Verschiedenheit, welche die Häckelianer vergeblich als bedeutungslos hinzustellen trachten.

II. Der organische Unterschied zwischen Mensch und Tier.

569. Indem die christliche Philosophie auf die unübersetzbare Kluft achtete, welche den Menschen in psychologischer Beziehung vom Tiere trennt, konnte sie gegen die Unmöglichkeit einer adäquaten Abstammung des Menschen vom Tier absolut keinen Zweifel aufkommen lassen. Auch auf die organischen Unterschiede achtete jene Philosophie, aber doch bloß insofern sie denselben eine sekundäre, indirekte Bedeutung zuschrieb[1]. Steht einmal fest, daß das vernünftige Leben im Menschen ein übersinnliches und überorganisches ist, also nur indirekt vom Organismus als seiner natürlichen Voraussetzung abhängt, so steht auch fest, daß die gesamte Organisation im Menschen direkt dem Sinnes- und vegetalen Leben, somit einem Leben dient, welches dem unvernünftigen Tiere in ähnlicher Weise eignet wie dem Menschen. Alle jene täuschen sich, welche in der Verschiedenheit menschlicher und tierischer Organisation, in der verschiedenen Struktur der Muskeln und Knochen und Nerven und Sehnen in erster Linie den Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier vermuten. Der Mensch bliebe auch Mensch, wenn er auf allen vieren kröche, oder wenn er statt der Fingernägel Krallen und statt der Singstimme eine Brüllstimme hätte. Und umgekehrt würde jeder Vierfüßer durch das bloße Hinzutreten der Intelligenz dem Menschen

[1] In dieser Beziehung macht Professor Fr. X. Pfeifer eine beherzigenswerte Bemerkung: „Wenn es sich darum handelt, aus Erscheinungen einen Rückschluß zu machen auf das in den Erscheinungen sich manifestierende Wesen, so sind zwei Hauptklassen von Erscheinungen zu unterscheiden: morphologische, d. h. die bleibende körperliche Gestalt, und dynamische, d. h. die Betätigungsweisen. Die Seele des Menschen wie auch die der Tiere, manifestiert sich einerseits morphologisch in der Beschaffenheit der körperlichen Organisation, anderseits dynamisch in den Verrichtungen und Wirkungen. Für die Erkenntnis des Wesens haben im allgemeinen die dynamischen Manifestationen, die Operationen und Wirkungen einen höheren Erkenntniswert als die morphologischen Erscheinungen. Der Rückschluß von der körperlichen Gestalt eines Menschen auf seine psychischen Fähigkeiten oder auf seinen moralischen Charakter ist bekanntlich sehr unsicher. Einen viel besseren Anhaltspunkt bieten die Worte, die Werke und Handlungen eines Menschen. Je höher die Rangordnung, der ein Objekt angehört, ist, um so mehr ist die dynamische Manifestation desselben für die Erkenntnis entscheidend. Diese wichtige erkenntnistheoretische Wahrheit wird vom modernen Materialismus ganz und gar verkannt und in das Gegenteil verkehrt" (Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft, Augsburg 1881, 21. Auszüglich).

ebenbürtig. In diesem Sinne macht Kant die treffende Bemerkung, er werde, sobald sein Pferd einmal sagen würde: „Ich bin", sogleich hinuntersteigen. Nur Hindeutungen darf man also auf dem organischen Gebiete suchen, und solche findet man allerdings in ergiebigstem Maße.

570. Die organischen Eigentümlichkeiten haben bei der Feststellung des Wesensunterschiedes nur dann eine Bedeutung, wenn man das einzelne Merkmal nicht jedes für sich, sondern in Beziehung zum Gesamtorganismus betrachtet. Alsdann sind dieselben aber auch von nicht geringem Gewichte. Die Bildung des menschlichen Fußes, die aufrechte Stellung, das freie Auge, die Hand mit ihrer wunderbaren Struktur, die ganz eigentümlichen Sprachwerkzeuge deuten darauf hin, daß der Mensch die ausgedehnteste Herrschaft über die Materie auszuüben hat, daß er alles, die Sterne am Himmel und die Blumen am Wege, in den Bereich seiner Beobachtung ziehen soll[1]. Die ganze menschliche Gestalt mit ihren eigenartig harmonischen Verhältnissen, mit ihren wundervoll zarten Bildungen, insbesondere aber das menschliche Antlitz, ist sozusagen angehaucht von einem höheren, geistigen Wesen. Würde sich ein Geist einen Körper bilden, wahrlich, es müßte der menschliche sein. Dann scheinen ferner auch Größe und Struktur des Schädels, die Größe des Gesichtswinkels, die relativ große Masse des Gehirns, besonders der grauen Substanz, die Menge und Komplikation der Hirnfurchen und Hirnwindungen darauf hinzudeuten, daß das Sinnesleben im Menschen eine wesentlich wichtigere Aufgabe zu erfüllen hat als in den unvernünftigen Tieren (n. 413).

Über einzelne dieser Merkmale wird nun freilich bis auf den heutigen Tag heftig gestritten. So will Huxley das Charakteristische der menschlichen Hand und des menschlichen Fußes auch beim Gorilla wiedererkennen; bezüglich der aufrechten Stellung behauptet Vogt, eine Versammlung von aufrechtstehenden Alken mit weißen Brüsten und schwarzen Frackflügeln auf den Klippen des Nordlandes sähe fast aus wie die Versammlung eines evangelischen Pastorenvereins; bezüglich der Gehirnmasse soll der Mensch von einzelnen Tierspezies nicht bloß an absolutem, sondern auch an relativem Gewicht übertroffen werden usw. Wir können alle diese Dispute ruhig auf sich beruhen lassen. Das steht fest, daß die erwähnten Merkmale in

[1] „Sensus sunt dati homini non solum ad vitae necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde quum cetera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundum seipsam. Et ideo, quia sensus praecipue vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quaerendum et providendum sibi de victu; homo vero habet faciem erectam, ut per sensus, et praecipue per visum, qui est subtilior et plures differentias rerum ostendit, libere possit ex omni parte sensibilia cognoscere et coelestia et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem" (S. Thom., S. theol. 1, q. 91, a. 3).

ihrer Gesamtheit genommen den Menschen auch in organischer Beziehung auf das entschiedenste aus dem gesamten Tierreiche herausheben, wie auch von den weitest gehenden Verteidigern der mechanistischen Welterklärung (Vogt, Huxley, Häckel u. a.) zugestanden wird.

Noch ein anderer (ein psychologischer) Umstand sei hier im Vorübergehen erwähnt, welcher unseres Erachtens ein erhebliches Gewicht in die Wagschale zu dem vorhandenen wirft. Sollte nicht die Unmasse von Geistesstörungen und widernatürlichen Befriedigungen der Leidenschaft, welche unter Menschen vorkommen, darauf hindeuten, daß die Menschen nicht den materiellen Regungen ihres Sinneslebens überlassen sind, wie das beim Tier der Fall ist, sondern daß hier übersinnliche Kräfte in das Organische eingreifen?

Sind wir nun bei unsern bisherigen Schlußfolgerungen vielleicht zu kühn gewesen?

Bis in die neuere Zeit hat es nicht an bedeutenderen Naturforschern gefehlt, welchen die Erwägung der organischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier genügte, um die Tierabstammung des Menschen für eine Unmöglichkeit zu erklären. So behauptet Alfred Russel Wallace, der bekannte Rivale Darwins, tierische Abstammung hätte den Wilden nur mit einem Gehirn ausstatten können, welches dem des Affen ein wenig überlegen wäre, während er aber tatsächlich ein Gehirn besäße, welches dem eines Philosophen nur wenig nachstehe[1]; die Laute der Affenstimme reichten an die Sprache und die musikalischen Töne der menschlichen Stimme auch nicht im entferntesten heran; die hier zu Grunde liegende besondere Bildung unseres Kehlkopfes könne ebensowenig wie die den aufrechten Gang bedingende Bildung unseres Fußes und wie die alle bloßen Greif- und Kletterorgane weit übertreffende Leistungsfähigkeit unserer Hand und wie die Wehr- und Schutzlosigkeit unseres Körpers durch eine bloß natürliche Entwicklung aus der Tierheit begriffen werden.

Wie Wallace, so hatten sich auch John Herschel, der Anatom Richard Owen, der Geolog David Page, der französische Anatom J. Broca u. a. im Hinblick auf die anatomisch-physiologischen Eigentümlichkeiten des Menschen gegen eine Tierabstammung desselben ausgesprochen.

571. Hierzu tritt aber nun noch eine andere Gruppe beachtenswerter Tatsachen. Weist nämlich das Sinnesleben im Menschen unter dem bisherigen Gesichtspunkte eine spezifisch-eigentümliche Voll-

[1] So in dem Werke „Contributions to the Theory of Natural Selection", London 1870. — Vom Gehirn des Affen unterscheidet sich das des Menschen durch beträchtliche Größe. Da es eine viel stärkere Entwicklung des Okzipitallappens besitzt, so verläuft die den Temporal- und Okzipitallappen trennende Furche der Länge nach, während sie bei den anthropoiden Affen quer gerichtet ist. Beim Menschen findet sich von der beim Affen ausgeprägten „Affenspalte" nur eine schwache Spur usw. (So Professor Waldeyer auf der Versammlung der anthropologischen Gesellschaft zu Münster 1890.)

kommenheit auf, welche den übrigen Tieren abgeht, so erscheint es von der andern Seite als ein unvollständiges, lückenhaftes, der Ergänzung bedürftiges. Wo ist beim Menschen der ausreichende Reichtum an Instinkten und Kunstfertigkeiten, durch welche alle vernunftlosen Tierarten, eine jede in ihrer Weise, so wunderbar geleitet werden? Wahrlich, hätte die Natur nicht sozusagen darauf gerechnet, daß beim Menschen eine rationelle Leitung von seiten eines übersinnlichen Lebensprinzips einträte, sie hätte für den Menschen schlimmer als stiefmütterlich gesorgt. „Während die übrigen Tiere", sagt der hl. Thomas[1], „von Natur aus mit allem versehen sind, was zum Leben erforderlich ist, z. B. mit der nötigen Bedeckung, mit Verteidigungsmitteln, mit zuträglicher Speise, hat die Natur dem Menschen die Vernunft gegeben, damit er selbst sich das alles bereite." Wohl walten auch hier die Naturtriebe mit ihren zutreffenden Apprehensionen, zumal in den ersten Jahren der Kindheit, aber in späteren Jahren treten diese zurück und überlassen den Menschen in den meisten Fällen sich selber.

Auch ist zu erwägen, daß der Mensch nicht bloß das hilfsbedürftigste, sondern auch das leidenschaftlichste aller Sinneswesen ist. Alle die verschiedenen Begehrungen und Leidenschaften, welche die Menschenbrust durchwogen, bedürfen eines festen Dammes, den die sinnliche Natur nirgends bietet. Daher ist der Mensch von seiner sinnlichen Natur darauf angewiesen, Beweggründe auf sich einwirken zu lassen, welche über die Materie hinausgehen. Das Sinnesleben im Menschen ist etwas Halbes, etwas Unfertiges, es ist ein Stück von einem Wesen; es gleicht einer zur Aufnahme eines kostbaren Edelsteines bestimmten Einfassung. Ja ohne ein übersinnliches Element würde das bloße Sinneselement, wie es im Menschen existiert, seinen Inhaber zum jammervollsten aller Tiere machen. In diesem „Mikrokosmus" müßten wir — um an ein Wort Okens zu erinnern — im unterwürfigsten Wiederkäuer das grimmigste Raubtier erblicken, in der artigsten Meerkatze den scheußlichsten Pavian, im schweifwedelnden Hunde die falscheste Katze, im frommsten Reh die hungrigste Hyäne und die ausgelassenste Ratte. Die Beobachtung bestätigt es uns, namentlich in der Gegenwart, daß der Mensch in seinem praktischen Leben mehr sein wollen muß als ein Tier: will er als ein bloßes Tier leben, so macht er sich entweder zum Narren oder zum Verbrecher. Während im unvernünftigen Tier alle Leidenschaften von Natur aus in den Grenzen eingedämmt sind, wie es die Existenz der Spezies erheischt, würde das Menschengeschlecht zu Grunde gehen, wenn allen sinnlichen Regungen ohne weiteres Folge geleistet würde.

Wenn nun angesehene Fachgelehrte schon im Hinblick auf einzelne der von uns erwähnten Gruppen von Tatsachen sich veranlaßt

[1] S. theol. 1, q. 91, a. 3.

fanden, dem Menschen eine von der Tierheit getrennte Sonderstellung zuzuerkennen, dann dürfen auch wir, indem wir alle Tatsachen des ganzen organischen Gebietes zusammenfassen, ohne jedweden Schein von Verwegenheit im Sinne der Philosophie der Vorzeit sagen: Die Betrachtung des organischen Lebens deutet mit Entschiedenheit auf die Wahrheit hin, welche wir durch psychologische Erwägungen auf das bestimmteste erkannt haben, auf die Wahrheit, daß der Mensch vom Tier wesentlich verschieden, also der allseitige Ursprung des Menschen vom Tier eine Unmöglichkeit ist.

III. Der menschliche Körper und das Tier.

572. Aber wie, wenn man den Menschen bloß nach seiner leiblichen Seite hin in Erwägung zöge? Wäre alsdann nicht die Annahme zulässig, daß sich der menschliche Organismus aus einem tierischen herausentwickelt habe, und daß alsdann in dem genügend entwickelten Organismus die geistige Seele durch einen Schöpfungsakt entstanden wäre? Eine auf den ersten Blick sonderbare Fragestellung; dieselbe ist aber notwendig, um das uns beschäftigende Thema nach allen Seiten hin ins rechte Licht zu stellen.

Indem wir die Frage aufgreifen, wollen wir zunächst einmal unterscheiden zwischen der Entwicklung der ganzen menschlichen Spezies, der sog. phylogenetischen Entwicklung oder Stammesgeschichte, und der Entwicklung des einzelnen Individuums, der sog. ontogenetischen Entwicklung oder Keimesgeschichte. Was letztere anbelangt, so hielt die peripatetische Schule die Entwicklung des einzelnen menschlichen Organismus aus einem tierischen für eine unleugbare, beobachtete Tatsache. Der selige Albertus Magnus, der hl. Thomas von Aquin, Duns Scotus, kurz, alle Denker des Mittelalters akzeptierten ohne Rückhalt die Ansicht, daß jeder menschliche Organismus in seiner Keimesentwicklung zuerst rein vegetaler, dann rein tierischer Natur sei und erst nach geraumer Zeit durch Hinzutritt der geistigen, von Gott geschaffenen[1] Seele zum Menschen werde[2]. Diese Ansicht stützte sich hauptsächlich auf die intimste

---

[1] *θύραθεν ἐπεισιέναι* (Arist., De generat. anim. l. 2, c. 3).

[2] Die Denker der alten Schule nahmen beim Entstehen des Individuums eine Reihe von Zeugungen an: „Licet generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo, quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae, in generatione tamen corporum aliorum oportet esse generationum ordinem propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam, ad quam generatio ordinatur. . . . Nec est inconveniens, si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur, quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut via ad speciem; et ideo non generantur, ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur. Nec est mirum, si tota generationum transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae. . . .“ Der heilige Lehrer erinnert daran, daß überhaupt kein „motus“ außer der Ortsbewegung stetig sei. — „Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus

Wechselseitigkeit, welche man zwischen der Materie und den materiellen Formen glaubte behaupten zu müssen. Man schmiegte sich ganz und gar an die Beobachtung und Erfahrung an und glaubte nur jenes Formalprinzip in den Wesen voraussetzen zu müssen, welches in den jeweiligen Erscheinungen seine Gegenwart offenbare. Gegenwärtig gilt die Ansicht für veraltet. Für jetzt interessiert es uns, festzustellen, daß das katholische Mittelalter in einer derartigen Herausentwicklung des Menschen aus einem rein tierischen Zustande nichts erblickte, was der Sonderstellung des Menschen irgendwie Eintrag täte. Es wäre ja ein bloß leiblicher Zusammenhang. Und wenn es nicht gegen die Würde des Menschen verstößt, daß er eine animale Natur besitzt, warum sollte es unzuträglich sein, daß er sich seiner animalen Natur nach aus einem unvernünftigen Geschöpf herausentwickelt hätte?

573. Wie nun verhält sich die Sache, wenn nicht die Keimesgeschichte des Individuums, sondern die Stammesgeschichte, das Werden der ganzen menschlichen Spezies in Frage kommt?

Einzelne Gelehrte, welchen der übertierische, geistige Charakter des Lebensprinzips im Menschen wissenschaftlich feststand, haben sich in diesem Punkte zu Konzessionen bereit finden lassen. Sie leiten den Ursprung der menschlichen Seele, wie sich's gebührt, unmittelbar auf eine göttliche Wirksamkeit zurück, glauben aber, daß die Vorfahren des Menschen nach der leiblichen Seite hin sich etwa zu Anfang der Tertiärzeit von den Urahnen der Simiaden abgezweigt hätten. Man glaubt auch wohl, die nähere Verwandtschaft zwischen Mensch und Gorilla in der bezeichneten Beschränkung festhalten zu sollen. Was ist nun von solcher sekundären, sich bloß auf den Körper beziehenden Tierabstammung zu denken?

Vorab wäre es schwer zu entscheiden, von welcher Tierart denn die menschliche Leiblichkeit abstammen soll. Soll die Abzweigung von dem gemeinschaftlichen Stamme der anthropoiden Affen stattgefunden haben, so läßt sich die Tatsache, daß der Mensch mit dem Schimpanse besonders in der Schädelform und Zahnbildung, mit dem Gorilla mehr in den Extremitäten, mit dem Orang-Utan mehr in der Gehirnbildung übereinstimmt, in diese Abstammung gar nicht eingliedern; oder soll der Mensch in leiblicher Beziehung gar drei Stammväter zugleich besessen haben? Wollte man den Menschen als einen selbständigen Zweig an dem Stamme der Säugetiere, also den Affen,

gradatim (sprungweise) ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias; et ideo in generatione animalis et hominis, in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae" ... (Summa c. gent. l. 2, c. 89. Man vergleiche S. theol. 1, q. 118, a. 2 ad 2 und Quaest. disp. De spirit. creat. a. 3 ad 13). — Ähnliches lehrten sie von den Tieren. So sagt Silv. Maurus: „Concedo cum Aristotele, quod prius embryo equinus aut leoninus accipiat aliquam animam sensitivam imperfectiorem, deinde animam leonis aut equi" (Quaest. phil. l. 4, q. 29 ad 2).

Raubtieren, Nagetieren usw. koordiniert betrachten, so müßte man übersehen, daß der Mensch durch zahlreiche Seitenverwandtschaften mit den verschiedensten Spezies in seinem organischen Leben verbunden ist. Der Elefant ist ihm durch „Weisheit" verbrüdert; das Schwein ist ihm in der Konstruktion der inneren Organe viel ähnlicher als der Affe; gleich dem Fuchs pflegt er seine „Jungen" zu ziehen; wie der Biber hat er den Trieb, Häuser zu bauen; er singt mit den Vögeln; mit den Bienen ist ihm die Gewohnheit, in Staaten zu leben, gemeinschaftlich; gleich der Ameise besitzt er Freude an Haushaltung und Kriegführen. Es liegt auf der Hand, daß so verwickelte Ähnlichkeitsbeziehungen und netzförmige Verwandtschaften unmöglich durch das Abstammungsprinzip erklärt werden können.

574. Aus diesem Gesichtspunkt folgt aber nur, daß die leibliche Abstammung nicht in derjenigen Weise stattgefunden haben kann, wie sie auf gegnerischer Seite dargestellt wird. Im Interesse wissenschaftlicher Forschung müssen wir die Frage allgemeiner fassen. Könnte nicht vielleicht in irgend einer uns unbekannten Weise sich der Mensch gemäß seiner leiblichen Seite dennoch aus irgend einem rein tierischen Zustande herausgearbeitet haben, welcher auf menschliche Verhältnisse uranfänglich veranlagt gewesen?

Unterscheiden wir hier einmal zwischen Tatsache *(quaestio facti)* einerseits und Möglichkeit oder naturwissenschaftlicher Analogie *(quaestio iuris)* anderseits. In der *quaestio facti* hielt die Vorzeit einstimmig an dem mosaischen Schöpfungsbericht fest, wonach es (gemäß der einstimmigen Ansicht der christlichen Schrifterklärer und Theologen) historische Tatsache ist, daß der erste Mensch nicht bloß der Seele nach, sondern auch der Bildung des Leibes nach unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorging[1]. „Gott betätigte", sagt Laktantius[2], „in Wahrheit seine Vaterschaft gegen uns, er bildete unsern Leib und goß ihm die Seele ein, durch welche wir atmen und leben." Das ist die Meinung aller Denker der christlichen Vorzeit: ihre Beurteilung gehört, wie man ohne Schwierigkeit einsieht, nicht vor das Forum der Naturwissenschaft. Wir sehen daher hier von der Frage nach dem tatsächlichen Ursprung des Menschen ab. Die Naturforscher vermögen im günstigsten Falle nur festzustellen, was nach Analogie anderer beobachteten Vorgänge beim Ursprunge des

[1] In diesem Punkte ist an der wörtlichen, bisher üblichen Interpretation des Bibeltextes festzuhalten. Man vergleiche „Stimmen aus Maria-Laach" XIII 121. In der Erklärung des mosaischen Schöpfungsberichtes haben sich übrigens die mittelalterlichen Denker eine Freiheit bewahrt, welche gegen eine gewisse spätere Silbenstecherei grell abweicht. So sagt z. B. der hl. Thomas: „Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit, quae simul facta sunt; Ambrosius vero et alii Sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum; et haec quidem positio est communior et magis consona videtur litterae quantum ad superficiem; sed prior est rationabilior . . . et haec opinio plus mihi placet" (2 dist. 12, a. 3).

[2] Institut. l. 2, c. 12.

Menschen hätte geschehen können und was etwa geschehen wäre, wenn sich alles naturgemäß abgewickelt hätte.

575. Treten wir nun aber der *quaestio iuris* näher, so muß die Art, wie der mechanistische Monismus die Entstehung des menschlichen Organismus sich denkt, unumwunden als eine Absurdität zurückgewiesen werden. Wenn schon die Entwicklung des einfachsten organischen Individuums ohne Zweckstrebigkeit, also ohne irgend ein metaphysisches Prinzip, nicht erklärt werden kann, um wieviel mehr muß eine derartige Direktion während der Milliarden von Jahren, die man gegnerischerseits voraussetzt, durch jene Unmasse von Wandlungen hindurch notwendig gewesen sein! Mit Recht bemerkt Laktantius[1], daß man in der mechanistisch-monistischen Anschauung zu einer ganz außerordentlichen Providenz, welche die Wegweiserin durch das Labyrinth der Entwicklungsgänge abgegeben habe, seine Zuflucht nehmen müsse.

Aber hätte nicht der Schöpfer, anstatt den menschlichen Organismus unmittelbar aus unorganischer Materie zu bilden, wie er es tatsächlich getan hat, auch in einem zum Menschwerden bestimmten tierischen Organismus die geistige Seele ins Dasein rufen können? Hätte sich nicht der menschliche Organismus in naturgesetzmäßiger Weise vermöge eines inneren Entwicklungsprinzips bilden können? Diese Frage greift augenscheinlich über die Voraussetzung des mechanistischen Monismus hinaus; und hier dürfte es schwer sein, die absolute Notwendigkeit des unmittelbaren göttlichen Wirkens zur Fertigstellung des menschlichen Organismus mit zwingenden Argumenten darzutun; es dürfte schwer sein, die absolute Unmöglichkeit zu erweisen, daß Naturagentien von Gott die Bestimmung und Befähigung hätten erhalten können, den menschlichen Organismus allmählich bis zu der Vollkommenheit hinaufzuentwickeln, welche zu der Aufnahme der geistigen Seele erforderlich gewesen. Wir lesen in der mosaischen Erzählung, daß die Hervorbringung tierischer und pflanzlicher Organismen vom Schöpfer an Naturagentien übertragen wurde. Warum, könnte man fragen, hätten letztere nicht ausgereicht, auch den menschlichen Organismus nach seiner leiblichen Seite hin in analoger Weise hervorzubringen? Warum sollte es absolut undenkbar sein, daß Gott der Herr einen rein animalen Organismus, mit der uranfänglichen Bestimmung, sich durch verschiedene Umwandlungen hindurch zum menschlichen Organismus zu entwickeln, zugleich mit den andern Organismen hätte entstehen lassen? In diesem Falle hätte ja nur in Anbetracht der menschlichen Spezies im wesentlichen das nämliche stattgefunden, was sich nach der Ansicht der aristotelischen Schule bei jedem Menschen-Individuum wirklich ereignete.

[1] „Quod si ita sit, ut dicunt, providentiam esse necesse est, et in idipsum incidunt, quod maxime fugiunt“ (a. a. O.).

576. Auf solche Erwägungen ließe sich aber anderseits erwidern: Der Mensch tritt als ein einer wesentlich höheren Ordnung angehöriges Wesen in die sichtbare Welt ein. Wohl ist es denkbar, daß das einzelne menschliche Individuum sich aus einer rein tierischen Larvenform entwickle, der weiterhin in der Natur gar keine Bedeutung zuzuerkennen wäre, als eben ein Übergangsstadium zum Menschen zu sein. Hätte aber in phylogenetischer Beziehung eine ähnliche Umformung eines tierischen in einen menschlichen Organismus stattgefunden, so hätten Larven existiert, denen außer der Überleitung zum Menschen jedenfalls die Rolle besonderer Spezies im Haushalt der Natur zugefallen wäre. Hieraus ergibt sich, daß aus der Zuträglichkeit eines ontogenetischen Ursprunges aus dem Tier nicht ohne weiteres auf die Zuträglichkeit eines phylogenetischen geschlossen werden darf. Ferner ist zu beachten, daß der Mensch ebenso wie das Tier und die Pflanze ein einheitliches Wesen darstellt. Wie es nun keinen Widerspruch enthält, daß das Tier trotz seiner seelischen Seite von geschöpflichen Ursachen hervorgebracht werde, so kann der Mensch wegen seiner seelischen (geistigen) Seite nur allein von Gott hervorgebracht werden. Gott, der die Seele schuf, mußte auch in demselben Zeitmomente den ersten Menschenleib formen. Dies allein entsprach der Natur und Würde des Menschen[1].

Wir unserseits möchten die soeben gegebene Auffassung nicht als haltlos zurückweisen; es sprechen beachtenswerte Gründe dafür, daß nur eine unvermittelte Bildung des menschlichen Leibes durch Gott der Natur des Menschen vollkommen angemessen war. Weil eben der Mensch durch seine Natur einen Vorrang vor allen andern Organismen besitzt, deshalb war es ihm gemäß seiner Natur beschieden, nicht wie ein Tier, ein Teil der Schöpfung, sondern wie die Krone unmittelbar durch Gott ins Dasein zu treten.

Sollte man die gegebene Auffassung als weniger zutreffend erachten, so würde man eben sagen müssen, daß Gott dem Menschen im Hinblick auf dessen übernatürliche Bestimmung, von der uns im Christentum Kunde wird, eine so unvermittelte Obsorge habe angedeihen lassen, daß also die als Tatsache gemeldete Bildung des menschlichen Leibes durch Gott sich als eine Ausnahme von der Naturordnung, als „übernatürlich", als ein Wunder charakterisiere. Auch für diese Auffassung ließen sich wohl manche, sowohl der natürlichen Ordnung als auch der Offenbarung entnommene Erwägungen geltend machen.

Sei dem nun aber, wie ihm wolle; mag man glauben, Gott habe in seiner Allmacht und Weisheit auch noch andere Wege zur Verfügung gehabt, den menschlichen Leib auf den Gipfel seiner Vollendung zu bringen, mag man sogar behaupten, gemäß der Analogie der andern Naturvorgänge hätte sich der menschliche Leib aus einem Tierzustand

[1] Man vergleiche S. Thom., S. theol. 1, q. 91, a. 2.

herausentwickeln müssen, etwa in der Weise, wie es nach der Ansicht der Peripatetiker beim menschlichen Fötus wirklich stattfände: es ist glaubwürdigst verbürgte Tatsache, daß der Mensch in Wirklichkeit nicht nur seiner Seele, sondern auch seinem Leibe nach unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorging.

§ 3.

Zurückweisung der gegnerischerseits vorgebrachten Gründe.

577. Nach unsern bisherigen Erörterungen dürfte es nicht mehr schwer sein, sich über die Lehre des mechanistischen Monismus und die vorgebrachten Gründe ein Urteil zu bilden. Zufolge der genannten Doktrin soll der ganze Mensch nicht nur nach der Seite seiner Leiblichkeit, sondern auch mit seinem gesamten Vernunftleben auf mechanischem Wege aus einem tierischen Zustande allmählich entstanden sein. Den eigentlichen Grund hierfür glaubte man, wie wir vernommen haben, in einer vorgeblich unausweichlichen „Deduktion" gefunden zu haben, die dazu zwänge, das allgemeine mechanische Abstammungsgesetz, welches das ganze organische Reich umfasse, auch auf den Menschen anzuwenden. Wir werden sogleich Veranlassung haben, auf das genannte „allgemeine Entwicklungsgesetz" einen prüfenden Blick zu werfen. Wie immer diese Prüfung ausfallen mag, auf Grund des bereits festgestellten Wesensunterschiedes zwischen Mensch und Tier, des Unterschiedes, welcher auf psychologischem Gebiete klar hervortritt und sich in anatomisch-physiologischer Beziehung bemerkbar macht, müssen wir sagen: Bestände auch für die organische Welt ein allgemeines Entwicklungsgesetz, auf den ganzen Menschen kann dasselbe in keinem Falle Anwendung finden.

Es erübrigt nun noch, daß wir auch die bestätigenden Beweise, welche man von gegnerischer Seite beigebracht hat, in Augenschein nehmen. Sie alle lassen sich auf drei zurückführen. Es sind der vorgeblich tierähnliche Zustand des prähistorischen Menschen, dann verschiedene Knochenfunde, und endlich verschiedene Erscheinungen im Menschendasein (embryonale Entwicklung, Rudimente, Rückfälle), welche auf eine frühere Emporentwicklung des Geschlechtes aus rein tierischen Zuständen hindeuten sollen.

578. Zuerst sollen sämtliche Überbleibsel aus der Urzeit, die Funde, welche sich auf die Urgeschichte der Menschheit beziehen, den durchschlagenden Beweis ergeben, daß der sog. „Geist" des Menschen allmählich sich aus tierischer Unvollkommenheit herausgearbeitet habe.

Man geht hierbei von der Voraussetzung aus, jene Funde, insbesondere aus den Pfahlbauten und den Gerätschaften der Steinzeit, bezeugten zunächst die Tatsache, daß unsere Vorfahren sich uranfänglich in einem Zustande der untersten, tierähnlichen Roheit und Wildheit befunden hätten.

Da lassen sich denn doch bedeutsame Einwendungen erheben. Niebuhr hat (im Eingange seiner „Römischen Geschichte") daran erinnert, „daß kein einziges Beispiel von einem wirklich wilden Volke aufzuweisen ist, welches frei zur Kultur übergegangen wäre"; eine These, welche der Anglikaner Whately[1] genauer dahin formuliert hat, „keine wilde oder barbarische Nation habe jemals durch ihre eigene Kraft, also ohne Mithilfe höher stehender Völker, sich zur Zivilisation aufzuschwingen vermocht". Mit welchem Rechte nehmen nun die stets auf Erfahrung und Beobachtung pochenden Gelehrten in der prähistorischen Zeit einen Vorgang als tatsächlich an, für den sich in der ganzen Geschichte der Menschheit auch keine Spur von Analogie aufweisen läßt?

Alexander v. Humboldt[2] will es „unentschieden lassen, ob die Volksstämme, die wir gegenwärtig Wilde nennen, alle im Zustande ursprünglich natürlicher Roheit sind, ob nicht viele unter ihnen, wie der Bau ihrer Sprachen es oft vermuten läßt, verwilderte Stämme, gleichsam zerstreute Trümmer aus den Schiffbrüchen einer früh untergegangenen Kultur sind".

In Bezug auf eine Menge von Völkerschaften hat die neueste Forschung viele Anzeichen aufgewiesen, aus denen hervorgeht, daß man die Wilden als Verwilderte, als Verwilderungsprodukte früh kultivierter Völker anzusehen hat. Dies zeigt bezüglich der Pescherähs im südlichsten und der Eskimos im nördlichsten Amerika der Herzog v. Argyll[3] und Henr. Rink[4]. Noch entschiedener haben amerikanische Archäologen und Paläontologen betont, daß der jetzige rohe Zustand der amerikanischen Indianer auf Degradation beruhe[5]. Über andern Völkerschaften (z. B. der prähistorischen Höhlenbewohner und „Flußkiesjäger") schwebt noch ein Dunkel.

Das Gerede von Kannibalismus, vollständiger Religionslosigkeit u. dgl., was in der Urzeit allgemein Sitte der Menschen gewesen sein soll, wird von Tag zu Tag mehr in das Gebiet der Märchen verwiesen. Auf allen Gebieten des Wissens mehren sich die Stimmen, welche in der vorhistorischen Zeit eine hohe Kulturstufe annehmen, von der das Menschengeschlecht herabgesunken wäre. So erinnert Wallace (als Vorsitzender der biologischen Sektion der Brit. Assoc. zu Glasgow) an die gigantischen Steinbilder der Osterinsel, an die gewaltigen Mounds oder Hügelbauten im Ohiotale, an die ägyptischen Pyramidenbauten; er schließt, es scheine ihm wahrscheinlich, „daß, wenn nicht alle, so doch

[1] „Miscellaneous Lectures and Reviews" (1861) 21.

[2] „Kosmos" II, Ausgabe von 1847, 147.

[3] The origin of civilization and the primitive condition of Man. Mental and social conditions of the Savages, London 1870.

[4] Tales and Traditions of the Eskimos, London and Edinburgh 1875, und ferner Danish Greenland, London 1877.

[5] Man vergleiche u. a. Balduin, Ancient America, or notes on American Archeology, New York 1872.

die meisten jetzt existierenden Wilden die Nachfolger höher stehender Rassen seien". Freiherr v. Thimus hat in seiner „Harmonikalen Symbolik" (Köln 1872 u. 1875) bei jenen Völkern, von denen die alten griechischen Philosophen ihre Weisheit bezogen haben, eine überraschende Kenntnis der tiefsten Naturgesetze nachgewiesen. Der bekannte Sprachforscher Max Müller betont den „Sprachenfrühling", der am Beginne der Gesamtgeschichte der Sprachen anzuerkennen sei. Der Urzustand der Völker sei nicht als ein tierischer, sondern als kindlicher aufzufassen, wie denn überhaupt „das Kind der Vater des Menschen sei und mit dem Kindheitszustande wilder Stämme das Vorhandensein gewisser metaphysischer Konzeptionen stets Hand in Hand gehe".

579. Wir brauchen uns in den Streit zwischen den Vertretern der Wildheitshypothese (Savagisten) und jenen, welche ein Herabgesunkensein der Wilden von einer höheren Kulturstufe (Degradationisten) an dieser Stelle gar nicht einzulassen. Wir sind überzeugt, daß mit der übernatürlichen Erkenntnis, welche den ersten Menschen vom Urheber der Natur zu teil wurde, auch eine vollkommenere Erkenntnis der Natur nach der idealeren Seite hin verbunden war. Schwache Strahlen dieser Wissenschaft mögen es gewesen sein, welche die prähistorischen Menschen zu jenen staunenswerten Riesenwerken befähigten. Die Strahlen des durch Überlieferung fortgepflanzten Lichtes erloschen allmählich, und auch hier mußte im allgemeinen die Menschheit im Schweiße ihres Angesichtes beginnen, sich das Wissen über die Natur aus schwachen Anfängen heraus durch eigene Arbeit zu erringen. Von da hebt ein Fortschritt im Naturerkennen nach der realistischen Seite hin an. Tatsache ist, daß die Menschen der grauen Vorzeit wirklich nichts wußten von unsern heutigen Dampfmaschinen, Hinterladern und Panzerfregatten: mit einem Worte: Tatsache ist, daß in allen Arbeitserzeugnissen, Kunstfertigkeiten und Erfindungen, welche auf gute Ausnützung der Naturkräfte für die niedern Interessen des Erdenlebens gerichtet sind, ein großartiger Fortschritt in der Geschichte der Menschheit vorliegt.

580. Eine genauere Begründung dieser unserer Ansicht wäre hier nicht am Platze. Der Punkt, worauf es ankommt, liegt in der von mechanistisch-monistischer Seite her erhobenen Behauptung, dem Verlaufe des supponierten Fortschrittes wäre beim Menschen ein allmählicher Zuwachs an Verstandeskräften parallel gegangen: bei den ersten Menschen wäre also die Kraft der Intelligenz auf einem Minimalgrade gewesen. Für eine solche Behauptung fehlt jeder Grund. Gesetzt den Fall, das Wissen der ursprünglichen Menschen wäre wirklich so beschränkt gewesen, wie es gegnerischerseits vorausgesetzt wird, wie dürfte man daraus auf eine wesentliche Beschränktheit der Geisteskräfte schließen? Höchstens dürfte man sagen, die Menschen von damals hätten weniger Geisteskräfte an den Tag gelegt, weil etwa die zum Gebrauche der Geisteskräfte erforderlichen Bedingungen nicht vollkommen entwickelt gewesen: nicht aber

dürfte man sagen, sie hätten weniger Geisteskräfte gehabt. Ohne Frage hatte ein Goethe oder Leibniz im Kindesalter gerade so viel Intellekt als im Mannesalter, obgleich derselbe damals zum Gebrauche weniger geübt und ausgebildet war. Indessen auch darüber dürfte man gerechten Zweifel erheben, ob die Primitivmenschen auch nur geringeren Verstand geäußert haben. Es will uns bedünken, daß die primitiven Erfindungen, welche der sog. Steinzeit zugeschrieben werden, ein produktives Nachdenken, eine geistige Kraft und Leistungsfähigkeit voraussetzen, welche mit der heutigen den Vergleich aushält. Dem Kulturfortschritt verdanken wir es, daß heute die Einzelarbeit zur Arbeitsteilung geworden ist. Der Arbeiter von heute macht in der Fabrik jahraus jahrein den stets wiederkehrenden Handgriff. Je komplizierter das Fabrikat ist, desto größere Arbeitsteilung ging ihm voraus. Dagegen ist das eigentliche produktive Nachdenken mit dem Fortschritt der Technik aus der Menge der Menschen auf stets engere Kreise eingeengt. Und wenn wir die vielgerühmten Entdeckungen und Erfindungen dieser wenigen Kulturträger bei Licht besehen, werden wir finden, daß sie stets zum größten Teil auf den sehr bedeutenden Vorarbeiten der früheren Generationen fußen. Watt hat die Dampfmaschine erfunden, aber schon hundert Jahre früher war der Dampf als bewegende Kraft benutzt worden. Betrachtet man die meisten modernen Erfindungen im Vergleich zu den Kenntnissen, welche ihnen vorangingen, so muß man sogar unwillkürlich sich darüber wundern, daß sie nicht früher gemacht wurden. Manche wollen die bedeutendsten Entdeckungen und Erfindungen dem Zufall zuschreiben; man suchte etwas und fand ein anderes. Diese ganze Intelligenz der Jetztzeit war wahrlich dazu erforderlich, daß die Menschen zur Urzeit aus Steinen, aus dem einfachsten Material, ihre Hausgeräte verfertigten; daß sie auf den Gedanken kamen, aus gemahlenem, angefeuchtetem Getreide durch die Einwirkung des Feuers ein genießbares Brot zu bereiten, durch Beobachtung des Laufes der Gestirne die Tageszeiten zu bestimmen. Zu diesem und ähnlichem gehört — wir sagen es ohne Bedenken — sogar eine gewaltigere Geistestätigkeit, als in unsern Tagen von den Menschen im allgemeinen auf die Vollbringung der Geschäfte verwendet wird. Auch hier darf man nicht übersehen, daß „aller Anfang schwer ist".

Der angeregte Punkt ist hiermit erledigt. Es bleibt dabei: die Frage nach dem Ursprung des Geistes oder der Seelensubstanz ist weder eine empirisch-mathematische noch eine kritisch-historische, sondern eine philosophisch-psychologische, und liegt somit außerhalb des Gesichtskreises jener, welche, wie Häckel[1], die ganze Natur „naturwissenschaftlich" betrachten. Sehen wir nun weiter.

581. An zweiter Stelle bietet man uns die Knochenfunde als „feststehende Resultate", welche die Entwicklung des Menschen aus

[1] Vgl. Welträtsel, Bonn 1899, 11.

einem affenartigen Tier beweisen sollen. Vergebliche Mühe! Das sog. Huxleysche „Gesetz", gemäß dem zwischen dem niedrigsten Menschen und dem höchsten Affen eine geringere anatomische Verschiedenheit bestehen soll als zwischen letzterem und den tiefer stehenden Simiaden, ist durch die genauesten Messungen auf das bestimmteste widerlegt worden. Die auszufüllende Kluft ist bestehen geblieben. Da man die zu deren Ausfüllung erforderlichen Zwischenglieder in der Gegenwart nicht fand, so hat man dieselben in grauester Vorzeit gesucht.

Angesichts der gänzlichen Resultatlosigkeit der paläontologischen Suchungen erklärte Professor Äby: Annäherung des Menschen an den Affentypus existiere nur in den aller Wahrheit Hohn sprechenden Zerrbildern, welche manche Anatomen durch Übertreibung einzelner Züge gebildet hätten. Vor Jahren hatte Huxley seine Getreuen getröstet, indem er auf die Möglichkeit hinwies, in tieferen Schichten würden wohl noch einmal die Knochen von menschenähnlicheren Affen und affenähnlicheren Menschen gefunden werden.

Wie es heute mit den „feststehenden Resultaten" aussieht, daran hat u. a. Professor Virchow bei verschiedenen Gelegenheiten erinnert. Der in anthropologischen Dingen wohlerfahrene Gelehrte sieht sich zu dem Geständnis veranlaßt, daß jeder positive Fortschritt, der auf dem Gebiete der prähistorischen Anthropologie gemacht worden, von dem Nachweise des in Frage stehenden Zusammenhanges mehr entfernt habe. Nachdem er kurz erörtert, daß der „tertiäre" Mensch keine Tatsache, sondern nur ein „Problem", wenn auch ein diskussionsfähiges Problem sei, fährt er fort: „Bleiben wir daher vorläufig bei dem quaternären Menschen stehen, den wir wirklich finden. Wenn wir diesen quaternären, fossilen Menschen studieren, so finden wir immer wieder einen Menschen, wie wir es auch sind ... Die alten Troglodyten, Pfahlbauern und Torfleute erweisen sich als eine ganz respektable Gesellschaft. Sie haben Köpfe von solcher Größe, daß wohl mancher Lebende sich glücklich preisen würde, einen ähnlichen zu besitzen. ... Wir müssen wirklich anerkennen, es fehlt jeder fossile Typus einer niedern menschlichen Entwicklung. Ja wenn wir die Summe der bis jetzt bekannten fossilen Menschen zusammennehmen und sie parallel stellen dem, was die Jetztzeit darbietet, so können wir entschieden behaupten, daß unter den lebenden Menschen eine viel größere Zahl relativ niedrigstehender Individuen vorhanden ist als unter den bis jetzt bekannten fossilen. ... Ich will nicht behaupten, daß die ganze Rasse so gut war wie die paar Schädel, die übrig geblieben sind. Aber ich muß sagen: irgend ein fossiler Affenschädel oder Affenmenschenschädel, der wirklich einem menschlichen Besitzer angehört haben könnte, ist noch nie gefunden worden. Jeder Zuwachs, welchen wir in dem materiellen Bestande der zu diskutierenden Objekte gewonnen haben, hat uns von dem gestellten Probleme weiter entfernt. ... Wir können nicht lehren, wir können

es nicht als eine Errungenschaft der Wissenschaft bezeichnen, daß der Mensch vom Affen oder von irgend einem andern Tier abstamme.“ [1]

582. Aber wenn man nun doch einmal in Zukunft bei einer genaueren geologischen Durchforschung Asiens und Afrikas Schädel von „Affenmenschen“ oder „Menschenaffen“ fände, was dann? Professor Virchow erblickt in dieser Frage natürlich ein „Problem“. Nun wohl, wir wollen auf das Problem antworten mit einem andern „Problem“. Was dann, wenn einmal ein Naturforscher irgendwo fände, daß in einem bestimmten Falle 2 Bäume + 2 Bäume nicht 4, sondern 5 ausmachten? Man wird sagen: Das wird nie geschehen, weil es anderweitig feststeht, daß 2 + 2 stets = 4 ist. So sagen auch wir: Niemals werden Reste von Übergangsmenschen entdeckt werden, weil es anderweitig bereits feststeht, daß solche Mittelglieder nie existiert haben. Aber wenn wir selbst das Unmögliche als möglich annähmen, so möchten wir die Gesinnungsgenossen Häckels mit jenen Menschen vergleichen, welche dem aufgehenden Monde mit Stricken und Stangen entgegeneilten unter dem Vorgeben, den Mond heute noch einzufangen; scheinbar sind jene ihrem Ziele näher gekommen. Würden einmal die „Desiderata der Wissenschaft“, die heißersehnten Knochenreste, gefunden, so würden sie im günstigsten Falle nur dartun, daß der Mensch seiner körperlichen Entwicklung nach aus dem rein tierischen Zustande sich herausgebildet hätte, keineswegs aber, daß der Mensch auch mit dem ihm eigentümlichen vernünftigen Lebensprinzip vom Tier abstamme. Dieser letzteren Schlußfolgerung würde man durch alle erdenkbaren Funde nicht näher gebracht wie jene Mondfänger durch ihr Laufen dem Monde. Wir sagen: im günstigsten Falle. Denn fände man einmal Schädel, welche zwischen Menschen- und Affenschädel in der Mitte lägen, so folgte daraus noch keineswegs, daß dieselben von Urahnen der Menschen herrührten; sie könnten ja gerade so gut einer jetzt untergegangenen reinen Affenart angehören.

583. An dritter Stelle haben wir die Phänomene im menschlichen Dasein zu erwägen, welche mit zwingender Notwendigkeit auf einen früheren rein tierischen Zustand des Menschengeschlechts zurückweisen sollen.

Bezüglich der Mikrokephalie bemerkten wir bereits, daß ihr vorzüglichster Ausnutzer, K. Vogt, von kompetenten Fachmännern zum Rückzug gezwungen wurde. Ein ähnliches Schicksal hat die ganze Atavistentheorie erlitten. Was immer man ehemals für „Rückfälle“ in frühere Entwicklungsstadien hielt, wird heute allgemein in den Kreisen der Fachgelehrten als rein pathologisch erkannt. „Das erste Requisit einer atavistischen Bildung würde doch sein“, erklärte Virchow[2], „daß

[1] Virchow, Die Freiheit der Wissenschaft 30—31.
[2] In der Leipziger Rede 1878.

irgendwann einmal Individuen mit einem solchen Gehirn vorhanden gewesen wären, welche sich eine Zeitlang erhalten und eine Rasse erzeugt hätten; dafür liegt aber gar kein Anhalt vor"; weder aus dem Seelenleben noch aus der Hirnbildung eines mikrokephalen Menschen könne irgend welche Annäherung an den Affentypus konstatiert werden. In gleichem Sinne erklärte Professor Äby auf der Kasseler Naturforscherversammlung (1878): „Innere und äußere Gründe haben uns dahin geführt, in der Mikrokephalie nicht eine Äußerung des Atavismus, sondern eine Folge krankhafter Entartung zu sehen. Die Mikrokephalen weisen somit auch nicht auf den Meilenstein zurück, an dem der Mensch in grauer Vorzeit vorbeigegangen. Die Kluft zwischen diesem und dem Tiere vermag durch sie weder überbrückt noch auch nur verengt zu werden. Diese besteht nach wie vor."

Was dann die Rudimente (abortiven Organe) anbelangt, so ist die Tatsache, daß bei verschiedenen Organismen Teile vorkommen, welche während der ganzen Lebensdauer unausgebildet und daher funktionslos bleiben, anzuerkennen, insofern es uns wenigstens bis jetzt in manchen Fällen unmöglich ist, eine physiologische Bedeutung jener rudimentären Teile nachzuweisen. Von diesen Überbleibseln sagt man, sie könnten nur von früheren Stammformen herrühren, bei welchen sie vollkommen ausgebildet funktioniert hätten; später seien sie infolge des Nichtgebrauches verkümmert. Es möge genügen, hier zu bemerken, daß die Verfechter der Deszendenztheorie selbst in die Grube fallen, die sie gegraben haben. Wie sind denn nach ihrer Ansicht eben jene Organe entstanden, die durch Nichtgebrauch verkümmern mußten? Sie sagen uns, aus unmerklichen Anfängen. Aber so ein minimaler Ansatz beispielsweise zu einem Schwanz müßte notwendig durch Nichtgebrauch verkümmern und verschwinden. Trotzdem sollen wir glauben, daß er nicht bloß vererbt, sondern mehr und mehr ausgebildet wurde[1].

584. Endlich müssen wir den „großen Gedanken" etwas näher in Augenschein nehmen, mit welchem der Jenaer Darwin den rein tierischen Ursprung des ganzen Menschen jedem Zweifel entrückt haben will. Wir meinen das oben erwähnte „biogenetische Grundgesetz", gemäß dem die Ontogenese (Keimesgeschichte) in der Phylogenese (Stammesgeschichte) den eigentlichen Grund besitzen soll[2].

Woher nimmt Häckel die Begründung dieser entscheidenden Behauptung, daß der Verlauf der embryonalen Entwicklung notwendig die Wiederholung der langen Formenreihe sein müsse, durch welche die organischen Vorfahren früher sich emporgearbeitet hätten? Steht ihm vielleicht irgend welche Beobachtung des Tatsächlichen zur Seite? Bei dem Ernste der Sache, um die es sich handelt, sollte man es

[1] Man vergleiche Gutberlet, Der Mensch[2], Paderborn 1903, 19.

[2] Häckel, Welträtsel 81. Vgl. Hamann, Entwicklungslehre und Darwinismus (1892) 108 ff; J. Ranke, Der Mensch[2] (1894).

erwarten. Aber keine Spur hiervon. Der Mann findet in den einzelnen Entwicklungsstadien des Embryo eine höchst unvollkommene, lückenhafte, oberflächliche Ähnlichkeit mit Fisch- und Amphibienformen, und sofort steht das „biogenetische Grundgesetz" felsenfest; es ist bewiesen, daß der Mensch, wie wir vernommen haben, sich durch eine Reihe von Tierformen hindurch, durch Plastiden (Moneren und Amöben), vierzellige Urtiere (Synamöbien und Planäaden), wirbellose Darmtiere (Gasträaden, Chordonien), Wirbeltiere (Akranien, Monorhinen, Ichthyoden, Amnioten) aus dem Urschleime entwickelt habe! Leider wollen sich die Tatsachen in die vorgefaßte Theorie nicht fügen. Nicht nur, daß der Parallelismus der Entwicklungsreihen unüberbrückbare Lücken aufweist, sondern es liegen auch die abweichendsten Formen vor, welche sich in die Theorie absolut nicht hineinzwängen lassen. Doch ein geschickter Baumeister weiß sich zu helfen. Für die Lücken ersinnt Häckel Formen, von denen in der Natur auch nicht die blasse Idee zu finden ist: so die berühmte Gasträa, ein Urdarmtier, welches die gähnende Kluft zwischen Urtieren und Darmtieren überbrücken und noch im laurentischen Zeitalter gelebt haben soll; so die Chordonier als Bindeglied zwischen den Tunikaten (Aszidien) und der niedrigsten Gruppe Wirbeltiere usw. Und was die unerklärbaren Abweichungen anbelangt, so ist die embryonale Entwicklung von der Natur „gefälscht", und zwar in so vielen Fällen gefälscht, daß sich die ganze Keimesentwicklung (Ontogenesis) aus einer Auszugsentwicklung (Palingenesis) und Fälschungsentwicklung (Cenogenesis) zusammensetzt! Nun ist für alle Fälle Vorsorge getroffen. Es ist keine Anomalie denkbar, die nicht durch Berufung auf das Gesetz von der Fälschung der Ontogenie erklärt würde. Hierzu bemerkt mit Recht Professor Semper[1]: „Eine recht schlagende Erklärung, wahrlich, zu sagen, die eine Larvenform sei durch von der Natur geübte Fälschung ihrer normalen Entwicklungsweise aus der andern entstanden! Auf solche Art läßt sich alles beweisen, natürlich auch das Gegenteil von dem, was Häckel durch seine Fälschungen der Ontogenie glaubt bewiesen zu haben."

Über die Unwissenschaftlichkeit eines solchen Verfahrens verlieren wir nicht viele Worte. Das heißt nicht, die Tatsachen erforschen, sondern sich nach vorgefaßter Meinung zurechtlegen. Daß ein solches Verfahren in unzählige Irrtümer verstricken muß, wie sie dem Jenaer Professor von manchem seiner Fachgenossen schockweise vorgefahren werden, ist leicht begreiflich. „Wenn man die verschiedenen Werke Häckels untereinander vergleicht", sagt Semper, „so fällt auf, wie mit jedem Bande das ganze Lehrgebäude vollständiger, abgerundeter und sicherer zu werden scheint. Weiß man dann aber, wie es dem Zoologen von Fach bekannt ist, daß die Grundlage seines

[1] Der Häckelismus in der Zoologie, Hamburg 1876, 35.

Systems in der Tat jeder Begründung durch sorgfältige Beobachtung ermangelt, so folgt daraus unmittelbar, daß falsche oder unbewiesene Lehrsätze nur deshalb vom Häckelismus nicht aufgegeben werden, weil sie in das hypothetisch und dogmatisch konstruierte Gebäude hineingehören wie der Mensch ins Haus.“ [1]

Das alles hat sogar einem Karl Vogt das Geständnis abgerungen, die Häckelschen Stammbaum-Konstruktionen seien nicht viel wahrheitsliebender als die bekannten, an die Helden von Troja anknüpfenden Adelsgenealogien des Mittelalters [2].

585. Wenn man auch die Häckelschen Behauptungen wegen des ungemein viel Hypothetischen und Zweifelhaften und Erdichteten und offenbar Unwahren mit Recht in das Reich der Romane verweist, so bleibt noch immer die Frage bestehen, ob nicht denselben dennoch ein beweiskräftiger Gedanke zu Grunde liege, ob man nicht doch noch mit Strauß sagen könnte, es seien vorderhand die Stangen ausgesteckt, um zu bezeichnen, wo die Erkenntnis des Entwicklungsganges später ihren Weg finden werde. Wir antworten auf diese Frage mit einem kategorischen Nein.

Auf gegnerischer Seite geht man von dem Gedanken aus, die Tatsache, daß das Individuum im embryonalen Zustande unvollkommene Stadien durchlaufe, deute darauf hin, daß die Spezies früher ähnliche Stadien passiert hätten; ferner, die Stadien des Embryo wiesen Ähnlichkeiten mit niedern Tieren auf, welche für den Zustand des Embryo absolut bedeutungslos wären, hingegen bei der Auffassung der embryonalen Entwicklung als einer Repetition der phylogenetischen ihre volle Erklärung fänden. Dies ist in jeder Hinsicht unrichtig, wie uns ein genaueres Zusehen sofort offenbaren wird.

Da die embryonale Entwicklung von einem höchst unvollkommenen Zustande anhebt und mit der menschlichen Form abschließt, so ist es von vornherein gewiß, daß die früheren Entwicklungsstufen im Embryoleben eine gewisse Ähnlichkeit mit den Formen niedrigerer Organismen an sich tragen müssen. Ebenso gewiß ist es, daß die zwischen verschiedenen Spezies obwaltenden Unähnlichkeiten desto weniger erkennbar sind, je frühere Embryonalformen von beiden man miteinander vergleicht. Die aristotelische Philosophie erkennt mit größter Einhelligkeit eine Durchlaufung niedrigerer organischer Formen

[1] Ebd. 27. Professor Häckel hat den traurigen Mut gehabt, auch mit Abbildungen, welche er seiner dichtenden Phantasie entnahm, seine Stammesgeschichte plausibel zu machen. Professor His hat sich die Mühe gegeben, aus der „Schöpfungsgeschichte“ die von Häckel geübten Fälschungen nachzuweisen. Über die „Anthropogenie“ sagt dieser Gelehrte: „Ich stehe nicht an, zu behaupten, daß die Zeichnungen, soweit es sich um Häckelsche Originalien handelt, teils höchst ungetreu teils geradezu erfunden sind“ (Unsere Körperform und das psychologische Problem ihrer Entstehung, Leipzig 1875, 170). Professor Semper fügt diesen Worten hinzu: „Ich meinerseits könnte zu den von His gegebenen Beispielen noch eine ganze Reihe anderer liefern“ (a. a. O.).

[2] Vgl. Wasmann, Moderne Biologie[2] (1904) 284.

beim menschlichen Fötus an (n. 572), ohne daß sie eine genauere physiologische Einsicht in die Gesetze des tierischen Fötallebens hätte benutzen können. Als erster Forscher auf physiologisch-anatomischem Gebiete, dem wir eine exakt wissenschaftliche Basis zur Feststellung entwicklungsgeschichtlicher Gesichtspunkte zu verdanken haben, darf K. Ernst v. Bär genannt werden. Dieser bedeutende Gelehrte hat auf dem Wege der exaktesten Beobachtung den in der alten Philosophie betonten Satz von der Stufenfolge der embryonalen Entwicklung bestätigt und gezeigt, daß diese Stufen einen gewissen Parallelismus zu einzelnen niedern Formen aufweisen, insofern die Entwicklung des Embryo aus allgemeineren in besondere Verhältnisse übergeht. Er behauptet, „die Entwicklungsreihe der gesamten Tierformen ließe sich nur ganz im allgemeinen und ohne genaue Übereinstimmung mit der Entwicklung eines einzelnen Individuums vergleichen", letztere weise wohl „den Übergang aus allgemeinen Verhältnissen in speziellere nach, nicht aber den Übergang aus einzelnen spezielleren in andere" [1].

Wird nun durch jede derartige Ähnlichkeit der Gedanke nahegelegt, daß die jugendlichen Entwicklungsstufen der höheren Form als Durchgangsstadien in der Gesamtentwicklung der ganzen Spezies anzusehen seien? Das käme auf das nämliche heraus, als wenn jemand vermuten wollte, ein prachtvoller Palast von mehreren Stockwerken wäre ehedem ein Bauernhaus, oder gar eine Erdhöhle gewesen, weil der im Werden begriffene Palast einmal gerade wie ein Bauernhaus nur das Erdgeschoß, und früher sogar nur den höhlenartigen Keller hätte aufweisen können.

Also nicht jede Ähnlichkeit genügt, um die angedeutete Vermutung wissenschaftlich zu rechtfertigen; dies dürfte jedem Wahrheit suchenden Verstande ohne Schwierigkeit einleuchten. Was für eine Ähnlichkeit waltet denn ob?

586. Vor aller genaueren Beobachtung scheint es uns jedem Zweifel entrückt zu sein, daß die vorgebliche Ähnlichkeit gar keine tiefgreifende sein kann. Während beim Embryo alles darauf angelegt sein muß, daß derselbe sich unter den Bedingungen des fötalen Daseins im Mutterschoße weiter entwickle, muß bei der niedrigen Spezies alles darauf hingehen, daß das fertige Individuum unter den gänzlich verschiedenen Bedingungen der Außenwelt sein Dasein erhalte und fortpflanze. Sollten also auch in einem Stadium des menschlichen Embryo Bildungen vorkommen, welche der äußeren Erscheinung gemäß an Fischkiemen erinnern, so wird es doch keinem gescheiten Menschen einfallen, zu behaupten, daß wirklich kiemenartige Bildungen vorlägen. Während bei den niedrigeren Spezies alles fertig und in sich abgeschlossen ist, ist jede niedrigere Entwicklungsstufe wesentlich die Anlage zur höheren. Alle wichtigeren Organe des mensch-

[1] v. Bär, Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften II 429 456.

lichen Körpers sind bereits in einer sehr frühen Zeit des Individuallebens angelegt, woraus folgt, daß jede Entwicklungsstufe in wesentlichster Beziehung von jeder Tierspezies verschieden ist.

Das nämliche ist zu sagen bezüglich der Ähnlichkeiten, welche zwischen den Eiern und Embryonen der verschiedenen Spezies obwalten sollen. Wären auch die Eier oder Embryonen von Mensch und Hund mikroskopisch oder chemisch nicht unterscheidbar, so müssen sie doch jedenfalls in ihrem eigentlichen Wesen ebenso verschieden sein wie Mensch und Hund. Der Grund hierfür ist einfach der, weil aus dem einen Ei ein Mensch, aus dem andern ein Hund mit Naturnotwendigkeit entwickelt wird.

587. Die genaueste Durchforschung hat nun gezeigt, daß jene Ähnlichkeiten, welche gemäß der gegnerischen Behauptung nur im Parallelismus der embryonalen Entwicklung zu einer vorauszusetzenden phylogenetischen eine angemessene Erklärung finden könnten, gar nicht vorhanden sind.

Wenn wir auch nicht gerade mit Karl Vogt sagen wollen, daß die von Häckel & Cie mit so vielem Alarm gepriesene Ähnlichkeit etwa so groß sei wie zwischen einem Heupferd und einer Fledermaus, so sind doch sicher alle hier in Betracht kommenden Übereinstimmungen höchst nebensächlich und oberflächlich und beschränken sich auf einzelne Merkmale, während in allen übrigen die durchgreifendste Verschiedenheit herrscht. In diesem Punkt können wir uns auf das gewiß glaubwürdige Zeugnis von K. E. v. Bär[1] berufen. Er sagt: „Die Darwinisten neuerer Zeit behaupten, die Ausbildung eines höheren Organismus durchlaufe in ihrer individuellen Entwicklung rasch die Bildung der früheren Formen, welche die Vorfahren gehabt haben ... Dieser Satz scheint mir nicht begründet, weil die Entwicklung eines Individuums nicht die Tierreihe durchläuft, sondern von den allgemeineren Charakteren einer größeren Gruppe zu den spezielleren und speziellsten übergeht. ... Erst später zeigt sich am Embryo, ob er ein Reptil, ein Vogel oder Säugetier werden soll, und noch später zeigt sich die Ordnung, die Familie, die Sippe und die Art. ... Wie soll die Entwicklung eines höheren Tieres die Reihe der ausgebildeten Lebensformen einer niedern Klasse durchwandern? Wie kann ein Wirbeltier aus einem Arthropoden (Gliedertiere) werden, da das letztere die Nervenzentra an der Bauchseite, das Wirbeltier sie an der Rückenseite hat? ... Wenn man nun hinzufügt, daß auch die Lage aller Organe die umgekehrte ist, daß im Gliedertiere Darm und Herz über dem nervösen Bauchstrange liegen, mehr nach dem Rücken zu, im Wirbeltiere aber unter der Wirbelsäule und dem Rückenmark, mehr nach der Bauchseite, wie soll es nun zugehen, daß das eine Lagerungsverhältnis in das andere übergeht? ... Auch von dem Molluskentypus kann ich mir keinen Übergang denken, denn

[1] Ebd. II 426—429.

hier bildet sich die gerade Linie gar nicht, welche den Aufbau der Wirbeltiere und der Arthropoden regelt."

Auch ist die Übereinstimmung zwischen den Eiern und Embryonen von Mensch, Hund, Vogel usw. keineswegs so groß, wie Darwin und Häckel — letzterer mit seinen erdichteten Abbildungen — glauben machen wollen. Schon vor Jahren (1876) legte Th. Bischoff der Münchner Akademie eine Reihe sorgfältig angefertigter Zeichnungen des Eies von Mensch, Kuh, Hund, Schwein, Kaninchen, Ratte, Katze, Maus und Maulwurf vor; dieselben zeigten sowohl in Hinsicht auf Größe und auf Qualität des Dotters als auch in Hinsicht auf die Dicke der Dotterhaut bedeutende Unterschiede. In der *camera obscura* zeigte er neunfach vergrößerte Zeichnungen von Menschen- und Säugetier-Embryonen; auch sie offenbarten bedeutende Unterschiede ihrer ganzen Erscheinung. Jene Embryonalform, die für alle Tierklassen, mit Ausnahme der allerniedrigsten, übereinstimmen und daher das Bild der gemeinsamen Stammform *(Gastraea)* bieten soll, reduziert sich — wie Claus, Semper und andere Zoologen nachgewiesen haben — auf eine ganz oberflächliche Analogie dieser Embryonalformen, während diese sowohl in ihrem gesamten Äußern als auch in ihrer Entstehungsart so verschieden sind wie nur möglich. Den Übergang von der Wurmform zur Wirbeltierform will Häckel erklären, indem er behauptet, ein zylindrischer, aus Zellen zusammengesetzter Strang, der sich bei den Aszidienlarven findet, sei nichts anderes als die *chorda dorsalis* der Wirbeltiere. Schon K. E. v. Bär hat diese Annahme für unzulässig erklärt.

Genug; es kann als eine feststehende Tatsache angesehen werden, daß die Ähnlichkeiten zwischen embryonaler Entwicklung und der Stufenfolge der niedrigen Spezies nicht bedeutender sind, als es bei dem Charakter jener Entwicklung als eines Aufsteigens vom Einfachen zum Zusammengesetzten von vornherein zu erwarten stand. Es ist eine Analogie, wie sie jeder etwa zwischen einem vierstöckigen Palaste einerseits und der Skala: Kellerwohnung, einstöckiges, zweistöckiges Wohnhaus anderseits anerkennen wird.

588. Da es bis heute nicht gelungen ist, alle Eigentümlichkeiten der embryonalen Entwicklung aus den Bedürfnissen derselben im Mutterschoße zu erklären, so hat man dem vorausgesetzten Parallelismus zwischen dem individuellen und allgemeinen Werdeprozesse wenigstens einen heuristischen Wert zusprechen wollen. Man hat gesagt, der erwähnte Parallelismus könne zur Erforschung des Sachverhältnisses wertvolle Gesichtspunkte liefern und subjektiv ein Leitfaden für die Untersuchung sein. Indessen glauben wir nicht einmal diesen Wert dem Häckelschen Gedanken belassen zu können. Insofern die Ontogenese im Mutterschoß ein beständiger Übergang aus einer unvollkommenen in eine vollkommenere Form ist, mag sie durch den Hinblick auf die in der organischen Welt bestehende Skala der spezifischen Vollkommenheiten einiges Licht empfangen.

Aber dieses Licht wird nicht größer durch die Annahme, daß jene Skala der Realgrund der ontogenetischen Entwicklungsreihe wäre, insofern letztere als eine Rekapitulation jener Skala angesehen werden müsse. Ebenso wie ein Palast, obgleich er in seinem Werdestadium einmal einstöckig war wie ein Bauernhaus, dennoch keine Spuren an sich trägt, daß er selbst einmal ein Bauernhaus gewesen sei, ebensowenig trägt der Mensch Spuren an sich, daß er selbst einmal ein Haifisch oder eine Eidechse gewesen, obgleich er in seinem Werdestadium jenen Bestien in etwas ähnlich gewesen sein mag. Und wenn wir auch einmal annähmen, die phylogenetische Entwicklung hätte wirklich stattgefunden, also die Vorfahren des Menschen hätten einmal durch Kiemen geatmet, auf welchen Grund hin müßte denn jedes einzelne Individuum den ganzen langen Entwicklungsgang noch einmal rekapitulieren, und zwar auch in jenen Beziehungen, welche für sein Vorwärtskommen von absolut keiner Bedeutung wären? Vom Häckelschen Gedanken steht nichts als Irreleitung zu erwarten.

Der embryologische Beweis, auf welchen der mechanistische Monismus in den letzten Jahren das Hauptgewicht gelegt hat, um die Tierabstammung des Menschen zu bestätigen, ist also in jeder Hinsicht wertlos; wie ein Irrlicht ist er entstanden, wie ein Irrlicht ist er erloschen.

Hiermit haben wir sämtliche gegnerischerseits beigebrachten Bestätigungsmomente der Reihe nach besichtigt. Wir haben gesehen, daß weder die Berufung auf die geringe Begabung des prähistorischen Menschen noch die Knochenfunde noch die Bezugnahme auf die embryonale Entwicklung des Menschen im stande sind, in der „ununterbrochenen Reihenfolge der mechanistisch-monistischen Weltanschauung" den Riß zwischen Mensch und Tier auszufüllen. Der Versuch, die Negation jeder höheren Weltordnung und jeder Berechtigung einer idealeren Auffassung des rein Menschlichen auf naturwissenschaftlichem Wege zu begründen, muß als total mißglückt angesehen werden; es ist ein Versuch, wie Professor Semper sagt, die „Lücken des induktiven Beweisverfahrens durch Hypothesen und Theorien und Anmaßung einer absoluten Autorität zu ersetzen".

589. Indessen geben sich die Verteidiger der Tierabstammung des Menschen hiermit nicht zufrieden. Ihren Gedanken kleidete Professor Äby auf der Kasseler Naturforscherversammlung in folgende Worte: „Die Kluft zwischen dem Menschen und dem Tier besteht nach wie vor, und wer sich nicht dem Beweise logischer Schlußfolgerung, sondern nur der Macht wirklicher Tatsachen für die Herkunft des Menschen beugen will, der mag vorderhand noch sein Haupt getrost zur Ruhe legen und sich durch die Hoffnung einwiegen lassen, daß es vielleicht nicht so bald gelingen werde, derartige Tatsachen beizubringen. Der wissenschaftliche Forscher besitzt diese Freiheit nicht. Ihm bleibt schon jetzt keine Wahl, als entweder

auf die letzten Konsequenzen logischen Denkens zu verzichten oder aber die Kontinuität der Menschen- und Tierwelt anzunehmen und damit auch anzuerkennen, daß zu irgend einer Zeit und an irgend welchen Orten Zwischenformen bestanden haben müssen."

Also die Naturwissenschaft erklärt sich angesichts des fraglichen Problems, insofern sie dasselbe zur Lösung übernommen hatte, für bankrott; nichtsdestoweniger aber glaubt man auf jener Seite, daß der Ursprung des Menschen aus dem Tier durch das „logische Denken", also philosophisch feststehe.

Wir kennen diese „letzten Konsequenzen logischen Denkens". Ist der Mensch nicht mit Haut und Haar, mit Gedanke und Wille, mit Moral und Religion aus einem Tiere entstanden, dann muß man notwendig zur Erklärung des menschlichen Ursprunges auf eine überweltliche Ursache rekurrieren. Und das ist gegen das „logische Denken" jener Gelehrten, deren Logik von dem dogmatisch festgehaltenen Satze ausgeht, man müsse bei der Naturerklärung unbedingt ohne Gott fertig werden. Deshalb sieht man sich gezwungen, den ganzen Erklärungsgrund für den Menschen im Tier zu suchen, weil man ihn in einer höheren Ursache nicht finden will. Der Mensch, diese armselige, einige Spannen lange Erdenraupe, erhebt sich und bläht sich auf und legt sich eine Logik zurecht, wonach es keinen Gott geben darf. Es gibt eine Logik, die ihre Wurzeln nicht im Verstande, sondern im Herzen hat. Auch das Herz hat seine Gründe, und bisweilen recht starke Gründe.

Viertes Kapitel.

Deszendenz; Transmutation, ausschließlich mechanische Transmutation.

§ 1.

Stabilität oder Deszendenz?

590. Jetzt wollen wir die Frage aufgreifen, ob die mechanistisch-monistische Weltanschauung zum mindesten im stande sei, bei den unvernünftigen Tieren und bei den Pflanzen eine mechanische Entstehung des Höheren aus dem Niedern, und wenn nicht das, so doch wenigstens irgend eine kontinuierliche Entwicklung, und wenn auch das nicht, so doch zum allerwenigsten irgend eine wie immer gestaltete Deszendenz als bewiesene Tatsache aufrecht zu halten. Auch der orthodoxeste Bibelgläubige sähe sich hier in der Lage, Konzessionen zu machen, mit welchen er bei der anthropogenetischen Frage zurückhielte, da ja, wie schon erwähnt, die Genesis den Pflanzen und unvernünftigen Tieren eine ganz andere Entstehungsweise zuschreibt als dem Menschen. Zur schärferen Begrenzung der

vorliegenden Untersuchung ist es angezeigt, nur jene Deszendenztheorien in Betracht zu ziehen, welche mit dem zu behandelnden Monismus in Beziehung stehen.

Ein Blick auf die Natur, auf diese Welt der wunderbarsten Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, zeigt uns eine große, einheitliche, die ganze Natur beherrschende Systematik. In dem Reiche des Unorganischen beobachten wir die verschiedenen Typen der Kristallformen; ferner die ganz verschiedenen chemischen Eigenschaften, welche den Stoffen, wie z. B. dem Eisen oder Sauerstoff, ihre spezifisch verschiedene Existenzweise verleihen. In ähnlicher Weise erblicken wir das ganze Pflanzen- und Tierreich zu Arten ausgeprägt, welche durch feste Eigentümlichkeiten scharf voneinander geschieden sind. Die Arten gruppieren sich zu Gattungen, Familien, Ordnungen, Klassen, Reichen, so daß wir nicht eine Masse unvermittelt nebeneinander liegender Gestalten, sondern ein großartiges, einheitliches und genau gegliedertes System vor uns haben. Weil dieses System den Naturwesen nicht künstlich und gewaltsam auferlegt, sondern aus dem Grade ihrer Ähnlichkeit herausgelesen wird, so nennt man es das natürliche. Die stufenweise Ähnlichkeit nennt man mit bildlichem Ausdruck Verwandtschaft; sie pflegt graphisch als Stammbaum dargestellt zu werden. Wenn man die vollkommeneren Formen mit den unvollkommeneren vergleicht, so redet man auch wohl von einem Entstehen der ersteren aus letzteren, zumal da in der Wirklichkeit das Unvollkommenere, im großen ganzen betrachtet, der Zeit nach vor dem Vollkommeneren existierte. So pflegt man ja auch zu sagen, die moderne Panzerfregatte sei aus der antiken Kriegsgaleere entstanden, ohne daß man deshalb behaupten wollte, ein modernes Schiff sei durch wirklichen Umbau eines alten geworden.

Von jeher waren die idealen Verwandtschaftsbeziehungen, die ideal die ganze Natur beherrschende Einheit, die ideale Ableitung des Vollkommeneren von dem Unvollkommeneren bekannt und der Gegenstand tiefen Nachdenkens.

Woher rührt diese an und für sich rein ideale Verwandtschaft? Woher der Fortschritt vom Niedern zum Höheren? Wie kommt es, daß die Lücke, welche das aus der Flora und Fauna der Gegenwart herausgelesene System in der Kontinuität der verwandtschaftlichen Beziehungen aufweist, an mehreren Stellen durch längst ausgestorbene Arten, von denen uns die Paläontologie meldet, in überraschender Weise ergänzt wird? Wie kommt es, daß die embryonale Entwicklung der vollkommeneren Tiere eine wenn auch nur scheinbare Ähnlichkeit mit unvollkommeneren Tieren aufweist?

In Betreff dieser Fragen sind im wesentlichen nur zwei Auffassungen möglich: die Stabilitätstheorie, welche die Verschiedenheit der Typen als ursprünglich auffaßt, somit der Übereinstimmung und den sog. Verwandtschaftsbeziehungen den ausschließlich idealen Charakter beläßt und die Erklärung dafür in einer über

den Weltdingen liegenden Einheit sucht: — und dann die Deszendenztheorie, welche die verschiedenen Typen in wirklicher Weise auseinander entstanden sein läßt, somit die ideale Verwandtschaft aus einer genealogischen herleitet.

I. Stabilitätstheorien.

591. Die Stabilitätstheorie war bis vor mehreren Dezennien die fast allgemeine Ansicht. Nirgends in der Natur sah man je einen Übergang des einen Typus in den andern. In der leblosen Welt erblickte man verwandtschaftliche Spezies, ohne an eine genealogische Verwandtschaft denken zu können; auch bei menschlichen Kunstgebilden beobachtete man Fortschritt und Ähnlichkeit ohne alle Genealogie: warum hätte man eine solche bei den organischen Gebilden voraussetzen sollen, zumal da die mannigfaltigsten Wechselverschlingungen der Ähnlichkeitsbeziehungen hier eine reale Abstammung in der bestimmtesten Weise auszuschließen scheinen? Man leitete daher die geordnete Verschiedenheit der Spezies aus Urtypen oder Ideen im Geiste des einen Welturhebers her, ohne aber dadurch die Mitwirkung geschöpflicher Ursachen zum Zustandekommen der einzelnen Spezies auszuschließen. Nicht ganz entsprechend wird die Stabilitätstheorie auch wohl Schöpfungstheorie genannt. Denn die Hervorbringung der einzelnen Spezies dachte man sich als Belebung des bereits vorhandenen Stoffes, keineswegs aber als eigentliche Erschaffung (Hervorbringung aus nichts).

Bis in die neuere Zeit fand die Stabilitätstheorie auch unter den Naturforschern ersten Ranges ihre Verteidiger[1].

592. Fragt man genauer nach der Art und Weise, in welcher die Organismen der verschiedenen Spezies ins Dasein getreten, so blieb die gewöhnliche populäre Auffassung dabei stehen, daß sämtliche Tier- und Pflanzenspezies in der typischen Form, in welcher sie heute existieren, auch uranfänglich von Gott hervorgebracht wurden: eine Anschauung, der man schwerlich jemals einen inneren Widersinn wird nachweisen können.

[1] Außer den älteren Linné und Cuvier zählen zu den entschiedenen Anhängern der Stabilitätstheorie der berühmte Agassiz und die nordamerikanischen Geologen James Dwight Dana und J. W. Dawson, bekannt durch seine Studien über das von Logan entdeckte *Eozoon Canadense;* in Frankreich die Botaniker Godron und Flourens sowie der jüngere Brongniart, die Physiologen F. A. Pouchet, Ch. Lévèque, Claude Bernard, Lemoine, der Geolog Elie de Beaumont, die Zoologen Jordan in Lyon und E. Blanchart zu Paris, der Anthropolog Armand de Quatrefages; in Italien J. J. Bianconi in Bologna, Todaro in Rom, Ghiringhello in Turin; in Wien der Anatom Hyrtl und der Zoolog Schmarda; in Deutschland Herm. Burmeister (zu späterer Zeit in Südamerika) und dessen Nachfolger auf dem zoologischen Lehrstuhle zu Halle, Christoph Giebel, der Berliner Zoolog Ehrenberg, der Erlanger Zoolog Alb. Fleischmann, die Botaniker Grisebach und Schimper, der Ethnograph Ad. Bastian, ferner mehrere Paläontologen und Geologen wie Göppert, Barrande, Oskar Fraas, Friedr. Pfaff.

Indessen finden wir, daß nicht alle christlichen Gelehrten durch so naheliegende Anschauung der Dinge befriedigt wurden. Die Theologen hatten zu erwägen, daß nach der Erzählung des mosaischen Berichtes die Tiere und Pflanzen nicht wie der Mensch unmittelbar durch ein Machtwort des Schöpfers ins Dasein gerufen, sondern auf eine besondere Anregung Gottes hin von den Elementarstoffen hervorgebracht wurden (Gn 1, 24). Mochte man nun der Ansicht huldigen, daß in den Stoffen bereits Lebenskräfte schlummerten, welche durch einen „metaphysischen Impuls" (wie man zu sagen pflegt) geweckt wurden, oder mochte man, was das Wahrscheinlichere ist, die produktive Lebenskraft erst durch jenes göttliche Machtwort an Elemente verliehen werden lassen: in jedem Falle schien die Annahme angemessen, daß aus den Urkeimen die verschiedenen Spezies in ihrer unvollkommensten Form entstanden und dann erst allmählich unter Mitwirkung von Naturursachen zu ihrer Vollendung geführt worden wären [1].

Auch abgesehen von allen theologischen Erwägungen erblickte die christliche Philosophie einen Charakterzug der göttlichen Weisheit darin, daß die geschöpflichen Ursachen nach Möglichkeit zu jeder Mitwirkung herangezogen würden. Bei der Erforschung der verschiedenen Bildungsprozesse stellte man sich die erste Frage: Wie muß der Prozeß in naturentsprechender Weise vor sich gegangen sein? [2]

[1] Speziell noch wurden die alten theologischen Schriftsteller durch die vorgebliche Bezeugung des Wasserursprunges der Vögel (Gn 1, 20) zu der Auffassung veranlaßt, die Vögel seien durch Umformung aus einem fischähnlichen Zustand entstanden. So singt Blossius Äm. Dracontius:

Exilit inde volans gens plumea laeta per auras
Aëra concutiens pennis crepitanti volatu (De Deo vers. 240),

und noch ausführlicher sein Zeitgenosse Viktor von Marseille:

Nec satis est pisces genus omne exurgere quodque
Squamea turba salo summas evadit in undas
Ni volitans in aquis sensim natet aethere puro
Aethereos volucris contingere docta recessus.

Ähnliche Darstellungen finden sich bei den hll. Ephräm, Chrysostomus, Ambrosius, Basilius u. a.

[2] Suarez sagt: „Deus ea tantum immediate produxit, quae nonnisi per ipsius actionem in rerum natura introduci poterant quoad species suas: nam cetera, quae per causas secundas produci poterant, convenientius fuit per illas fieri et hoc ipsum magis ad perfectionem universi pertinet" (De opere 6 dierum l. 2, c. 10, n. 12). Der hl. Thomas bemerkt, wenn die Bildung der Naturdinge Zeit in Anspruch genommen hätte, so wäre das geschehen „non ex impotentia Dei, sed ex eius sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum res ex imperfecto ad perfectum adducerentur" (S. theol. 1, q. 66, a. 1 ad 1: man vergleiche Quaest. disp. q. 4 De pot. a. 1, besonders ad 8). Anderswo erwähnt er zustimmend das Diktum des hl. Augustinus: „In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat" (S. theol. 1, q. 67, a. 4 ad 3).

593. Wir haben bereits oben der Theorie des hl. Augustinus über das Zeugungsprinzip *(rationes seminales)* gedacht; eine Theorie, welche der hl. Thomas von Aquin[1] als zutreffend bezeichnet. Demgemäß wären die verschiedenen Spezies uranfänglich nicht fertig und auf der Höhe der Ausbildung ins Dasein gerufen worden, wie sie jetzt vor uns stehen, sondern der Schöpfer hätte zuerst den Elementen ein besonderes Zeugungsprinzip verliehen, so daß sich die zeugungsfähigen Urelemente zu den damals hervorzubringenden Wirkungen gerade so verhalten hätten, wie sich gegenwärtig der zeugungsfähige Samen zu den hervorbringenden Organismen verhält[2]. Bei solcher Voraussetzung bliebe die Notwendigkeit bestehen, die bestimmte und feststehende Verschiedenheit der Tier- und Pflanzenspezies von einem besondern Einflusse des Welturhebers herzuleiten[3].

Die Gelehrten älteren Datums haben es unterlassen, uns genauer den Weg anzugeben, welchen die Entwicklung von jenen zeugungsfähigen Urelementen bis zu ihrem Abschluß in den heute existierenden Spezies eingeschlagen hätte. Indessen haben sie uns da eine Basis angedeutet, welche alle Beachtung verdient.

Fußend auf dem angedeuteten Gedanken der alten Philosophen, daß nämlich bei der Entstehung der Organismen alles möglichst natürlich zu erklären und ein unmittelbares Wirken Gottes nur da philosophisch anzunehmen sei, wo die geschöpflichen Ursachen absolut nicht ausreichten; fußend, sagen wir, auf diesem Gedanken, hat man es versucht, die Seminaltheorie des hl. Augustinus und des hl. Thomas genauer auszuführen und zu einem Transformismus (Formwandlung oder Umbildung) auf der Basis der Stabilitätstheorie auszubilden. Diese Transformation innerhalb der einzelnen Spezies darf nicht mit der eigentlichen (inneren) Deszendenz (Abstammung) verwechselt werden, von der sogleich die Rede sein wird[4].

Man könnte sich die Heraufbildung der spezifisch verschiedenen Urkeime zur jetzigen Vollendung der Spezies nach Analogie der embryonalen Entwicklung des einzelnen Individuums denken. Aber hierbei bleibt zu erklären, wie denn die Individuen vor ihrer spezifischen Vollendung, getrennt vom schützenden und nährenden Mutterboden, sich im Dasein erhalten konnten. Zwei Erklärungswege liegen hier vor uns.

594. Einige sind der Ansicht, die bestimmte Verschiedenheit der Tier- und Pflanzenspezies sei nicht in den ursprünglichen Keimen, in

---

[1] S. theol. 1, q. 115, a. 2.

[2] S. Thom., Quaest. disp. q. 4 De pot. a. 2 ad 23 und ad 28.

[3] Ohne Frage bleibt bei der angedeuteten Auffassung der Glaubenssatz der Genesis intakt bestehen. Man vergleiche übrigens „Stimmen aus Maria-Laach" XIII 72 ff.

[4] Die Verwechslung findet man oft; u. a. bei allen jenen, welche Kants Gedanken (Kritik der Urteilskraft, Rosenkranzsche Ausgabe IV 317—320) als Deszendenz ausgeben.

den Urzellen, bereits fertig vorgebildet gewesen, jene seien vielmehr nur auf die niedrigste Stufe der Organismen veranlagt gewesen; im Verlauf der Zeit sei alsdann nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse und infolge eines von Gott herrührenden Umwandlungsimpulses in jeder niedrigeren Spezies der Keim zur nächsthöheren entstanden.

Man denkt sich dabei das Entstehen einer jeden höheren Spezies als die Entstehung eines Eies der betreffenden Spezies im Eierstock der nächstniedrigeren Spezies, ohne daß letztere auf die Potenzierung innerlich veranlagt gewesen wäre; das Aufsteigen zur vollkommeneren Form wird ausschließlich einer besondern Einwirkung von seiten Gottes zugeschrieben, wie sie den allgemeinen Ansprüchen der Natur angemessen wäre. Von einem „Wunder" könnte dabei ebensowenig die Rede sein, wie man es ein Wunder nennt, wenn Gott die Dinge gegenwärtig erhält, zum Wirken befähigt, sogar zur Hervorbringung neuer Individuen in naturgemäßer Weise mitwirkt. So würde also das erste Ei einer jeden höheren Art im Eierstock der nächsten niedereren Art durch Umbildung der embryonalen Anlagen im primitivsten Stadium hervorgebracht sein. Jedenfalls befände sich der entstehende Keim in Umständen, welche für seine weitere Ausbildung am passendsten wären. Von jeher pflegte man den Vorgang, bei welchem Organismen einer Spezies ein Individuum einer neuen Spezies zeugen, als „heterogene Zeugung" oder *„generatio aequivoca"* zu bezeichnen. Eine solche fände aber in der bezeichneten Theorie keineswegs statt in dem Sinne, wie diese Namen von modernen Schriftstellern verstanden werden. Denn es wäre keine Theorie der Entwicklung aus inneren Ursachen, wie Kölliker die Theorie der heterogenen Zeugung nennt: die Verschiedenheit der neuen Spezies von der alten hätte ihren Grund nicht in dem Innern der letzteren, sondern in einem dem Weltbildungsprozesse entsprechenden Einflusse von seiten Gottes. Es wäre also eine rein äußerliche Deszendenz *(descendentia secundum quid)*. An und für sich wäre jede Spezies als stabil zu denken.

595. Andere finden in der Voraussetzung, daß dem niedrigeren Organismus der Keim eines Organismus höherer Ordnung wie ein Kuckucksei übergeben sei, etwas Unnatürliches und glauben deshalb in der früheren Spezies eine Veranlagung zur Heranbildung der höheren annehmen zu müssen. Zu dieser Ansicht bekennt sich u. a. der verdienstvolle englische Zoolog St. George Mivart[1]. Verfolgt man diesen Gedanken konsequent, so gelangt man dazu, bereits in den vorhergehenden Organismen und schließlich in den Urkeimen, in den Primordialzellen die spezifische Verschiedenheit aufzufinden[2].

[1] The Genesis of Species, London 1870; Man and Apes, London 1873; Lessons of Nature, as manifested in Mind and Matter, London 1876.

[2] Man vergleiche Wigand, Die Genealogie der Urzellen als Lösung des Deszendenzproblems, Braunschweig 1872. Reinke, Die Welt als Tat[3] 441 ff.

Die spezifischen Unterschiede, so lautet diese Ansicht, waren von Anfang an vorhanden; aber die vollkommeneren Spezies mußten sozusagen von der Pike auf dienen; in den niedrigen Stadien ihres Primordialdaseins waren sie den niedrigen Spezies in morphologischer und physiologischer Hinsicht ähnlich, aber doch wieder wesentlich von ihnen verschieden, insofern sie die Befähigung in sich trugen, sich durch die Stufenreihe der höheren Typen sprungweise bis zu ihrer spezifischen Vollendung emporzuarbeiten, und zwar unter Anpassung an die Lebensbedingungen, wie letztere sich aus der fortschreitenden Weltbildung ergaben. Eine jede Urzelle trug bereits den Typus der vollendeten Spezies, deren Stammvater sie werden sollte, in ihren embryonalen Anlagen. Dies der Grund, weshalb diese Transformationstheorie von monistischer Seite mit dem Titel „Bohnenstangentheorie" beehrt worden ist. Die direkten Vorfahren der höheren Spezies dürften früher im Haushalt der Natur nach Art eigener Spezies eine selbständige Bedeutung gehabt haben, sie waren aber zugleich Larven der höheren Formen. Hiernach würde also die Verursachung der spezifischen Differenzen von seiten Gottes auf den Anfangspunkt des Prozesses konzentriert, während dieselbe nach der vorher angedeuteten Anschauung auf die Dauer des Prozesses in unzählige Impulse zu repartieren wäre[1].

In Betreff der vorgetragenen Auffassung könnte man ein Bedenken darin finden, daß man z. B. behauptet, die Keimmetamorphose eines wirbellosen zu einem Wirbeltiere sei in der von Gott anfangs geschaffenen Ururzelle als genau präformierte Anlage vorhanden gewesen, habe sich dann in latentem Zustande durch die langen geologischen Perioden unverändert vererbt und sei endlich erst in einem gewissen Zeitpunkt zur wirklichen Entfaltung übergegangen. Es könnte scheinen, die Natur habe in dieser Weise ihre Geschöpfe einen nutzlosen Ballast mitschleppen lassen, während sie doch sonst ihren Kindern erst

---

[1] Die Anschauung des Herrn Professor Wigand berührt sich mit der im Texte dargelegten Auffassung in mehreren Punkten, deckt sich aber mit derselben keineswegs. In der „Genealogie der Urzellen" fingiert Wigand vor dem jetzigen Weltzustand, in welchem konstante Vererbung der ausgebildeten Arten herrscht, eine Idealwelt, die er „Primordialzustand" nennt. Damals sei eine das ganze organische Dasein potentiell in sich tragende Urzelle entstanden; diese Urzelle habe durch heterogene Zeugung (Deszendenz) zuerst die noch bestimmungslosen Urzellen der „Reiche" produziert, diese hätten wieder Urzellen der „Klassen", diese solche der „Ordnungen" hervorgebracht, bis endlich die Urzellen der „Spezies" gleichsam als Knospen des idealen Stammbaumes entstanden seien; nur diesen Urzellen der verschiedenen Spezies wäre es zugedacht gewesen, in die jetzige Welt einzutreten. Wigand läßt also die an und für sich stabilen Spezies durch eigentlich heterogene Zeugung aus der unbestimmten Urzelle entstehen; indem er zugleich betont, daß die Spezies zu Varietäten nach dem Prinzip der „Transmutation" auseinander gingen, glaubt er die drei wichtigsten Erklärungsversuche, welche heute gang und gäbe sind, Deszendenz, Stabilität und minimale Variation, miteinander auszusöhnen.

dann eine Ausstattung zu geben pflege, wenn sie dieselbe wirklich brauchten.

Hierauf ist zu erwidern, daß das vorgebrachte Bedenken höchstens dann einen Sinn haben könnte, wenn man sich die Anlagen wie eingeschachtelte Realitäten vorstellen würde. Da nun aber in der fraglichen Voraussetzung die Anlagen nach Art von Fähigkeiten, die unter diesen oder jenen Verhältnissen so oder anders in Tätigkeit treten, vorhanden sein sollen, so ist von einer Involution oder Einschachtelung keine Rede. Somit ist gar nicht abzusehen, warum für das Kälblein ein unnützer Ballast sich daraus ergäbe, daß es die Fähigkeit besitzt, sich später zwei Hörner anwachsen zu lassen. Das Bedenken schwindet vollends, wenn man erwägt, daß die Bildungs- und Entwicklungsfähigkeit unter den Verhältnissen der niedern Formen keineswegs brach lag, wenn sie auch in einer verschiedenen Weise sich betätigte.

Die bisher erwähnten Erklärungsversuche haben mit der Deszendenztheorie gar nichts zu schaffen; sie bewegen sich ganz auf dem Boden der Stabilitätstheorie.

II. Deszendenztheorien.

596. Die Deszendenz- oder Abstammungstheorie, welche der bisher besprochenen Stabilitätstheorie gegenübergestellt zu werden pflegt, erklärt die in Frage stehende ideale Verwandtschaft zu verschiedenen Typen der organischen Welt durch eine wirkliche genealogische Abstammung von ursprünglichen Stammformen, welche in jeder Hinsicht allen verschiedenen Spezies gemeinsam gewesen. Den Satz: „Gleiche Abstammung bedingt Ähnlichkeit", kehrt man um in den andern: „Ähnlichkeit beruht auf gleicher Abstammung", und geht von dem Grundsatze aus, daß ideale Verwandtschaft stets aus realem, genetischem Zusammenhang herzuleiten sei.

Der Anklänge an die Deszendenztheorie, welche das Altertum aufweist, haben wir bereits oben Erwähnung getan (n. 554 u. 602).

In neuerer Zeit finden wir eine Art von Deszendenzgedanken bei manchen christlichen Exegeten, so u. a. bei Calmet. Angeregt durch die herkömmliche Annahme des Entstehens gewisser kleiner Tierchen aus der Materie, meint er, es seien ursprünglich einige wenige Tiergattungen erschaffen worden, aus denen sich die heutigen verschiedenen Spezies entwickelt hätten[1]. Zu ähnlichen Gedanken neigen auch Linné und Buffon hin, während sie doch im wesent-

[1] „Minor profecto est, quam pro opinione, primitivorum animantium numerus; neque enim genera omnia luporum, canum et felium Deum creasse opus fuerat. Commode illa in certum unum genus convenire possunt et ex uno derivari, ut homines temperamento, colore, figura, vultu, proceritate varii inter se ab uno Adam et Eva" (Comment. literal. in omn. lib. V. et N. T. I, Wirceburgi 1789, Editio nova, 62).

lichen eine ursprüngliche Verschiedenheit und Stabilität aller eigentlichen Arten betonen[1].

Von den genannten Gelehrten sind wohl zu unterscheiden jene, welche auf dem Boden des Materialismus der Deszendenztheorie im 18. Jahrhundert präludierten. Als der früheste darf De Maillet (Telliamed) genannt werden. Geleitet von dem Gedanken, das organische Reich sei weiter nichts als ein Produkt niederer Naturkräfte, behauptet er, aus fliegenden Fischen hätten allmählich ganz gut heckenbewohnende oder in Bäumen nistende Vögel werden können[2]. Ebenso versuchte es der bekannte Skeptiker Robinet[3], die Entstehung sämtlicher Naturwesen auf dieselbe Gleichförmigkeit herabzudrücken. Nicht der Urheber der Natur, behauptet er, habe den Weibern den lieblichen Klang ihrer Stimme gegeben, derselbe sei vielmehr eine Folge der weiblichen Schwatzhaftigkeit. Während er von Zweckstrebigkeit nichts wissen will, legt er doch allen Dingen, vom kleinsten Atom bis zum größten Fixstern, Leben und Zeugungskraft bei, so daß die Planeten ihre Trabanten im eigentlichen Sinne erzeugt hätten. Ähnliche Anklänge an Deszendenz finden wir später bei Diderot.

Was Kant betrifft, so hat er sich in seiner späteren kritischen Periode, in der er so manche Mißgriffe getan, besonders in der „Kritik der Urteilskraft" (1790) und in seiner „Anthropologie" (1798) ebenfalls zu Deszendenzvermutungen verleiten lassen, indem er meinte, „die Analogie der Formen verstärke die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft in Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenweise Annäherung einer Tiergattung zur andern"[4]. Doch hat Kant diesen und den andern Gedanken, wonach die dereinstige Fortbildung eines Schimpanse zu menschlicher Natur wohl als möglich angenommen werden müsse[5], keineswegs als sichere Wahrheit ausgesprochen; er hat im Gegenteil das Unternehmen, Hypothesen dieser Art in streng wissenschaftlicher Form vortragen zu wollen, als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" bezeichnet.

597. Kein anderer als der Dichter Goethe soll das Verdienst besitzen, in Deutschland den Deszendenzgedanken zuerst gebührend betont zu haben. Die Präzisierung des Goetheschen Standpunktes wirft auf den Stand der ganzen Deszendenzfrage und speziell auf die

---

[1] Buffon, Hist. natur. IX (1761) 126. Linné sagt in seinen „Amoenitates academicae" (1763, VI 296): „Suspicio est, quam diu fovi, neque iam pro veritate indubia venditare audeo, sed per modum hypotheseos propono, quod scilicet omnes species eiusdem generis ab initio unam constituerint speciem, sed postea per generationes hybridas propagatae sint."

[2] Entretiens d'un Philosophe Indien avec un Missionaire Français. Amsterdam 1748.

[3] In seinem vierbändigen Werke „De la nature" (1761).

[4] Kritik der Urteilskraft § 78—81.

[5] Anthropologie, 2. Tl, Rosenkranzsche Ausgabe 270.

Art und Weise, wie der Monismus, der uns beschäftigt, sich den Nimbus berühmter Namen verschafft, ein wenig Licht; darum möge es uns gestattet sein, hier etwas genauer zuzusehen.

Es ist allgemein anerkannt, daß Goethe, der pantheisierende Naturverehrer, auch in der Ergründung der morphologischen Grundgesetze der Struktur des Tier- und Pflanzenreiches, also in der Feststellung der idealen Verwandtschaftsbeziehungen, seine Geisteskräfte versucht hat. Er redet viel von einem Sich-umformen und Umwandeln der organischen Formen, indem er behauptet, „der Lebenslauf der Geschöpfe sei ein fortwährendes Umbilden, mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen". „Die Natur", sagt er, „kann zu allem, was sie machen will, nur in einer Folge gelangen. Sie macht keine Sprünge. Sie könnte zum Exempel kein Pferd machen, wenn nicht alle übrigen Tiere voraufgingen, auf denen sie, wie auf einer Leiter, bis zur Struktur des Pferdes heransteigt. So ist immer eines um alles und alles um eines willen, weil ja eben das Eine auch das Alles ist." Über den fossilen Stier von Stuttgart bemerkt er: „Auf allen Fall läßt sich das alte Geschöpf als eine weitverbreitete, untergegangene Stammrasse betrachten, wovon der gemeine und der indische Stier als Abkömmlinge gelten dürfen." Er forscht nach einem Urtypus, einem Urtier und einer Urpflanze. Die Wirbeltiere mit Einschluß des Menschen läßt er „alle nach einem Vorbilde geformt" sein. Gerade dieser Gedanke führte ihn auf die Entdeckung des *os intermaxillare* beim Menschen, und nachdem er den Zwischenkiefer gefunden, erblickt er darin einen neuen Beleg, daß „der Mensch aufs nächste mit den Tieren verwandt" sei[1]. Bei manchen Anhängern des Deszendenzglaubens (Häckel, Reuschle, G. Seidlitz, Kalischer, E. Krause[2], A. Weismann[3] u. a.) steht es nun dogmatisch fest, daß Goethe bei obigen Redensarten nicht bloß an eine ideale Verwandtschaft, sondern an eine wirkliche Abstammung, eine Blutsverwandtschaft gedacht habe. Andere hingegen (v. Helmholtz, Oskar Schmidt, Kossmann, Wigand, J. Th. Cattie usw.) sind der Ansicht, der Dichter habe da, wo er von den Umwandlungen, Entwicklungen u. dgl. eines Typus spreche, nur die Wandlungen der Idee und des Bauplanes gemeint, welcher verschiedenen Tier- und Pflanzenformen zu Grunde liegend gedacht werden könne. Es fehlt nicht an Aussprüchen des Dichters, welche die letztere Ansicht als die richtige bestätigen dürften. So sagt er im Gespräche mit Martius: „Es entstanden die Menschen durch die Allmacht Gottes überall, wo der Boden es zuließ, und vielleicht auf den Höhen zuerst. Anzunehmen, daß dieses geschehen, halte ich für vernünftig, allein darüber nachzusinnen, wie es geschehen, halte ich für ein unnützes Geschäft, das wir denen überlassen müssen, die sich gern mit unauflösbaren Problemen beschäftigen und

[1] Man vergleiche die Zeitschrift „Kosmos" III (1878) 284 ff.
[2] Ebd. II 280. [3] Vorträge über Deszendenztheorie I (1902) 18.

die nichts Besseres zu tun haben."[1] Häckel und Konsorten sollten also zum mindesten mit J. Sachs[2] das Schwankende und Inkonsequente der Goetheschen Metamorphosenlehre betonen. Und sollte auch Goethe von Deszendenzideen angehaucht gewesen sein, so war er es zweifelsohne auf der Basis einer pantheistischen Naturphilosophie, somit eines Irrtums, welcher dem mechanistischen Monismus diametral gegenübersteht.

Von Goethe scheint auch Herder zu einer besondern Beachtung der die ganze Natur umschlingenden Verwandtschaftsbeziehungen angeregt worden zu sein. Bei dem deistisch-pantheisierenden Standpunkte dieses Schriftstellers kann es nicht überraschen, wenn er in seinen „Ideen zur Philosophie" einige Aussprüche hingeworfen hat, welche Anhänger der fraglichen Lehre in ihrem Sinne umzudeuten suchen[3].

598. Bei Pierre Monet de Lamarck finden wir die Deszendenztheorie bereits vollständig im Sinne Darwins und Häckels — also in kraß materialistischer Färbung — vorgebildet. In seiner „Philosophischen Zoologie" (1809) lehrt er eine wirkliche Abstammung, und zwar so, daß er die höchsten Fragen des menschlichen Lebens vom Standpunkte der Tierkunde aus zu lösen unternimmt. Darum erblickt denn auch Häckel in dem Unterfangen Lamarcks eine „bewunderungswürdige Geistestat". Lamarck lehrt, durch den Gebrauch seien die Organe entwickelt worden. So seien die Schwimmhäute der Wasservögel durch fortgesetzte Schwimmversuche, die Hinterbeine des Springhasen durch Springversuche entstanden; der lange Hals der Giraffe habe sich gebildet, indem sich das Tier oftmals nach hochhängenden Baumblättern emporreckte.

Zwei Dezennien später versuchte es Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, die Lamarckschen Ideen gegen Cuvier geltend zu machen, nur daß er die wichtigsten Umbildungsvorgänge nicht in den fertigen Zustand der Tiere, sondern in das Embryonalleben verlegte.

Mehr Glück als in der Naturwissenschaft hatte damals der Entwicklungsgedanke in der deutschen Philosophie auf der Basis des Pantheismus. Es war besonders Schelling, welcher den pantheistischen Evolutionsgedanken Fichtes auf die Natur anwandte. Er erblickte in der Natur als dem Grunde aller Erscheinungen eine unendliche Produktivität, eine beschleunigte Kraft, welche in der endlosen Reihe einzelner Produkte, in denen die Naturtätigkeit gehemmt und retardiert wird, sich offenbart. So ist die ganze Natur ein unendliches Werden, eine permanente, lebendige Evolution.

Ähnliches finden wir bei Hegel. „Das Logische", sagt er, „wird Natur und die Natur zum Geist." Das zuerst verborgene und ver-

[1] Eckermanns Gespräche mit Goethe II 21.

[2] Geschichte der Botanik, München 1876, 168 ff.

[3] Dem undankbaren Geschäft unterzog sich besonders Friedr. v. Bärenbach in der Schrift „Herder als Vorgänger Darwins" (Berlin 1877).

schlossene Wesen des Universum muß sich entfalten, um zum Bewußtsein, zum Genusse zu kommen. Die Natur ist ein System von Stufen, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und worin die höhere die Wahrheit der niedern ist.

Natürlich haben die Ideen Schellings und Hegels noch bei manchen deutschen Gelehrten, welche mit dem deutschen Pantheismus sympathisierten, deszendistisch klingende Gedanken gezeitigt[1].

Bemerkenswert ist, daß auch Schopenhauer vom philosophischen Standpunkte seines idealistischen Willensmonismus aus der Deszendenz entschieden das Wort sprach.

Auf rein naturwissenschaftlichem Gebiete trat im dritten und vierten Dezennium des vorigen Jahrhunderts Karl Ernst v. Bär, der berühmte Begründer der neueren Zeugungs- und Entwicklungsgeschichte, auf. Denselben nehmen die Deszendenztheoretiker ohne weiteres für sich in Anspruch. Wahr ist nur, daß der bedeutende Gelehrte eine Abstammung innerhalb bestimmter Grenzen für möglich hielt, ohne aber der Stabilitätstheorie prinzipiell entgegenzutreten.

Als englische Vorreiter Darwins müssen genannt werden: W. C. Wells (1813), Patrick Matthew (1831), besonders aber das (1844) anonym erschienene Werk „Vestiges of the Natural History of Creation", als dessen Verfasserin eine gewisse Miß Rob. Chambers gilt. Der großartig angelegte, aber höchst oberflächlich durchgeführte Versuch besteht darin, daß sämtliche Weltdinge in einen einzigen spontanen Entwicklungsprozeß hineingezogen werden. Der Dame scheint es am wahrscheinlichsten, daß der Urmensch aus veredelnder und vergeistigender Umbildung eines kolossalen froschartigen Ungetüms entstanden sei. Die zehn Auflagen, welche das Buch in wenigen Jahren erlebte, beweisen, daß in England für die moderne Systematisierung des Materialismus, wie sie Darwin anbahnte, der Boden bereitet war.

Auch in Deutschland hatte sich der praktische Materialismus infolge des Unglaubens stets weitere Bevölkerungsschichten erobert, und hiermit wuchs das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Vertiefung dieser Lebensrichtung. Zahlreiche Gelehrte, wie K. Vogt, L. Büchner, Moleschott, Bronn, Cotta, Schaaffhausen, Schleiden, Unger, Nägeli, Braun, Viktor Carus, Gustav Jäger, H. Baumgärtner u. a. standen zum Teil bewußt, vielleicht nur unbewußt in der materialistischen Zeitströmung.

[1] So namentlich bei Rodig (Naturlehre, Leipzig 1801), dem Botaniker Treviranus (Biologie und Philosophie der lebenden Natur, 1803), Oken (Naturphilosophie, Jena 1810), dem österreichischen Botaniker Tratinik, bei Jak. Kaup (Skizzierte Entwicklungsgeschichte und natürliches System der europäischen Tierwelt); bei den Anatomen Chr. H. Panden und dem älteren D'Alton, bei dem Schweizer F. J. Hugi (Die Erde als Organismus oder Grundzüge zu einer allgemeinen Naturansicht, 1841). Unter den Sozialisten bei Marx und Engels, welche hierdurch verleitet wurden, von einer neuen Geschichte der menschlichen Gesellschaft, von ihrer stufenweise erfolgenden Entwicklung zur kommunistischen Gesellschaft hin, zu reden.

In Frankreich fand die Richtung ihre Vertreter in dem jüngeren Geoffroy Saint-Hilaire, Naudin, Lecocq u. a.

In England wurde indessen zuerst das rechte Wort ausgesprochen. Schon hatte im Jahre 1852 der Philosoph Herb. Spencer die Deszendenz, und zwar die mechanische, vorgetragen und durch das bloße „Überleben des Passendsten" *(survival of the fittest)* zu erklären versucht. Drei Jahre später brachte auch der Physiker Baden Powell die Forderung, das Entstehen der Arten als Entwicklungsprozeß zu begreifen, zur entschiedenen Aussage. Ähnlich dachten andere Gelehrte, wie A. Russel Wallace, G. H. Lewes, G. J. Romanes.

Der mit einer erstaunlichen Fülle von Einzelkenntnissen versehene Charles Darwin (geb. 1809) griff den Gedanken seines Lehrers Spencer auf, und ihm ist es gelungen, die Lawine ins Rollen zu bringen.

Das elektrisierende Zauberwort war kein neues, es war ein allbekanntes und lautete: Kampf ums Dasein![1]

599. Wann und wo hätte man nicht schon vom Kampf des Lebens gesprochen! Goethe schildert denselben mit folgenden Worten: „Die Natur füllt mit ihrer grenzenlosen Produktivität alle Räume. Betrachten wir nur bloß unsere Erde. Alles, was wir bös, unglücklich nennen, kommt daher, daß sie nicht allem Entstehenden Raum geben, noch weniger ihm Dauer verleihen kann. Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es ein anderes vom Platz und verkürzt seine Dauer."[2] „Alles ist im Streit gegeneinander", schrieb Herder, „weil alles selbst bedrängt ist, es muß sich seiner Haut wehren und für sein Leben sorgen. Warum tat die Natur dies? Warum drängte sie so die Geschöpfe aufeinander? Weil sie im kleinsten Raume die größte und vielfachste Anzahl der Lebenden schaffen wollte, wo also auch eins das andere überwältigt und nur durch das Gleichgewicht der Kräfte Friede wird in der Schöpfung. Jede Gattung sorgt für sich, als ob sie die einzige wäre; ihr zur Seite steht aber eine andere da, die sie einschränkt und nur in diesem Verhältnisse entgegengesetzter Arten fand die Schöpferin das Mittel zur Erhaltung des Ganzen." Auch hatte schon der alte Grieche Empedokles die Welt aus dem Widerstreit der Dinge hervorgehen lassen.

Aber noch niemals hatte das Wort die Wirkung gehabt wie in Darwins Munde.

In England war der „kriegerische Gedanke" infolge der von Bacon her datierenden empiristisch-materialistischen Auffassung des praktischen Menschenlebens schon vielfach zur Aufstellung sozialer und politischer Theorien verwertet worden. Wie Hobbes in dem „Krieg

[1] On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of the Favoured Races in the Struggle for Life, London 1859.

[2] Sprüche in Prosa. Ausgabe von 1853, III 317.

aller gegen alle" den Ursprung und das Prinzip des Staatslebens gesucht, so hatten die Nationalökonomen Adam Smith und Malthus eine Überproduktions- und Übervölkerungstheorie aufgestellt, in der jener „Krieg" unter dem Namen „freie Konkurrenz" die Hauptrolle spielt. Darwin bekennt selbst, von dieser Seite her mächtige Anregungen zu seiner Theorie empfangen zu haben. Als nun der Geolog Lyell mit seinen Tausenden von Jahrmillionen die für die Entstehung der großartigen Mengen organischer Arten aus wenigen Urformen erforderliche Dauer geschaffen, da durfte Darwin das große Konkurrenzprinzip auf das Gebiet des Organischen übertragen. Er suchte seinem Gedanken besonders dadurch Eingang zu verschaffen, daß er an den Tierzüchter erinnerte, der durch kluge Wahl den Organismen gewisse Eigentümlichkeiten anzuzüchten vermöge. Deshalb redete er nicht wie sein Lehrer Spencer vom „Überleben des Passendsten", sondern von „natürlicher Zuchtwahl" *(natural selection)*.

600. Wie wir bemerkten, fiel das von dem Engländer ausgestreute Samenkörnlein auf ein höchst günstiges Erdreich. Daß es in demselben sich mit einer beispiellosen Fruchtbarkeit entfaltete, daran war das glücklich gewählte Wort „Kampf ums Dasein" und der herangezogene Parallelismus zwischen natürlicher und künstlicher „Zuchtwahl" weniger schuld als der Umstand, daß Darwin mit einem verblüffenden Material naturwissenschaftlicher Belege und Illustrationen in die Schranken trat.

Der Wellenschlag der von Darwin angeregten Bewegung machte sich fast in allen Ländern der Welt bemerkbar. In England waren es der Geolog Lyell, der Anatom Owen, der Physiolog Huxley, die Zoologen Wallace und G. Romanes, die Altertumsforscher Lubbock und E. B. Tylor, der Botaniker Jos. Hooker, die Pkysiker Grove und Tyndall, der Entomolog Bates, die Psychologen Al. Bain und Lewes, der Embryolog Ray Lancaster und andere bedeutende Gelehrte, welche mit Entschiedenheit für den Darwinismus eintraten. Aus Amerika sind die Botaniker Asa Gray, der Psycholog John Fiska — aus Frankreich Edgar Quinet, E. Ferrière, A. Dupont, Giard, Martins, Clarapède — aus Italien Achille Quadri, G. Omboni und einige andere als eifrige Vertreter der Deszendenztheorie hervorzuheben. Am tiefst greifenden hat die Deszendenzlehre in Deutschland gewirkt, und es wäre gar zu weitläufig, wollten wir alle Deszendenztheoretiker auch nur namhaft machen. Wenn aber Ernst Häckel in einer seiner neueren Schriften[1] die Behauptung wagte, „mindestens neun Zehntel aller in Europa lebenden Zoologen und Botaniker, die Morphologen fast ohne Ausnahme", seien Deszendenztheoretiker, die „neuere zoologische und botanische Literatur, insbesondere unsere ganze morphologische Literatur, sei bereits so tief und vollständig von der Deszen-

[1] Freie Wissenschaft und freie Lehre, Stuttgart 1878, 6 68.

denzlehre durchdrungen, die phylogenetischen Grundgedanken gälten bereits allgemein als so sichere und unentbehrliche Forschungsinstrumente, daß kein Mensch sie wieder daraus vertreiben werde", so berechtigt das Nägeli[1] zu dem harten aber wahren Ausspruch: „Die Sicherheit und Bestimmtheit des Urteils nimmt zu, so wie sich die Berechtigung dazu vermindert." Welches Ansehen gegenwärtig der Darwinismus bei ernsten Gelehrten genießt, bezeugt Professor Reinke[2]: „Niemals hat eine wissenschaftliche Hypothese außerhalb der Gelehrtenwelt einen ähnlichen Erfolg gehabt, wenn man das Aufwirbeln von Staubwolken einen Erfolg nennen will. Wenigstens gilt dies von Deutschland und England; während den Franzosen die Anerkennung nicht versagt werden darf, daß sie der Bewegung kühler und objektiver gegenüberstanden. Doch auch in Deutschland mußte der Unfug, der von Popularisatoren mit dem Darwinismus getrieben wurde, ernste Naturforscher mit Beschämung und Unwillen erfüllen. Heute, wo die Ernüchterung und Selbstbesinnung längst eingetreten ist, wo die auf die Übertreibung der sechziger und siebziger Jahre naturgemäß folgende Reaktion häufig nur allzu geneigt ist, das Kind mit dem Bade auszuschütten und am Darwinismus kein gutes Haar zu lassen, versteht man es kaum noch, wie selbst klare und besonnene Köpfe sich dem Rausche nicht zu entziehen vermochten."

Ob nun die Gemeinsamkeit der Abstammung sich auf alle Organismen erstrecke oder ob man in letzter Instanz mehrere Urstämme anzunehmen habe, mit andern Worten, ob der Stammbaum ein monophyletischer oder polyphyletischer sei, darüber sind die Anhänger der Deszendenztheorie nicht einig. Überhaupt wird man keinen einzigen Punkt von prinzipieller Wichtigkeit bezeichnen können, in welchem sich nicht die verschiedensten Richtungen geltend machten.

601. Am wichtigsten ist jedenfalls die Frage, nach welchem Grundprinzip jene Abstammung vor sich gegangen.

Hier müssen nun die Deszendenztheoretiker in zwei Klassen geschieden werden. Während die einen den wirklichen Zusammenhang der Formen durch allmähliche Transformation erklären, nehmen andere an, es habe ein sprungweises Übergehen, eine plötzliche Umprägung stattgefunden — ähnlich wie aus der Raupe der Schmetterling als ein Wesen höherer Ordnung entsteht. Hiernach zerfällt die Deszendenztheorie in die Transformationstheorie, über welche wir sogleich einiges zu sagen haben, und in die Theorie der heterogenen Zeugung.

Die Theorie der heterogenen Zeugung darf nicht mit jener Transformationstheorie verwechselt werden, welche innerhalb der stabilen Arten eine Transformation zuläßt. Wo heterogene Zeugung (im modernen Sinne des Wortes) waltet, da finden die Übergänge aus

[1] Theorie der Abstammungslehre (1884) 3.
[2] Die Welt als Tat, Berlin 1903, 377.

einer Spezies in eine andere ohne Hinzutritt irgend eines metaphysischen Impulses statt, und zwar in der Weise, daß die entstehende Spezies wirklich von der früheren verschieden ist: hierin besteht eben das Postulat jeder Deszendenztheorie.

Unklar und verschwommen wurde der Gedanke einer Deszendenz durch heterogene Zeugung von verschiedenen Schriftstellern älteren Datums vorgetragen. So erschien er auch in dem oben angeführten Werke „Vestiges of the Natural History of Creation". Zu den ersten, welche dem Gedanken eine bestimmtere Fassung gaben, dürfte wohl A. Schopenhauer gerechnet werden.

Schopenhauer setzte in seinem „Weltwillen" (in der Natur) einen Zeugungsdrang *(virtus prolifica)* voraus, dessen Leistungsfähigkeit durch jede ihr antagonistische Ursache erhöht werde; unter normalen Verhältnissen ergehe sich derselbe in der *generatio univoca;* werde aber letztere durch Steigerung der antagonistischen Ursachen gehemmt, so erhalte die prolifike Kraft durch die Pression eine solche Gewalt, daß sie sich auf die *generatio aequivoca* zu werfen vermöge. „Diese (die *generatio aequivoca*) läßt sich jedoch", sagt Schopenhauer[1], „auf den oberen Stufen des Tierreiches nicht mehr so denken, wie sie auf den alleruntersten sich darstellt: nimmermehr kann die Gestalt des Löwen, des Wolfes, des Elefanten, des Affen oder gar des Menschen nach Art der Infusionstierchen, der Entozoen und Epizoen entstanden sein und etwa geradezu sich erhoben haben aus zusammengerinnendem, sonnebebrütetem Meeresschlamm oder Schleim oder aus faulenden organischen Massen; sondern ihre Entstehung kann nur gedacht werden als *generatio in utero heterogeneo,* folglich so, daß aus dem *uterus* oder vielmehr dem Ei eines besonders begünstigten tierischen Paares, nachdem die durch irgend etwas gehemmte Lebenskraft seiner Spezies gerade in ihm sich angehäuft und abnorm erhöht hatte, nunmehr einmal, zur glücklichen Stunde, beim rechten Stande der Planeten und dem Zusammentreffen aller günstigen atmosphärischen, tellurischen und astralischen Einflüsse, ausnahmsweise nicht mehr seinesgleichen, sondern die ihm zunächst verwandte, jedoch eine Stufe höher stehende Gestalt hervorgegangen wäre; so daß dieses Paar dieses Mal nicht ein bloßes Individuum, sondern eine Spezies erzeugt hätte. Vorgänge dieser Art konnten natürlich erst eintreten, nachdem die alleruntersten Tiere sich durch die gewöhnliche *generatio aequivoca* aus organischer Fäulnis oder aus dem Zellengewebe lebender Pflanzen ans Licht emporgearbeitet hatten als erste Vorboten und Quartiermacher der kommenden Tiergeschlechter."

Der gleiche Gedanke heterogener Zeugung wird von bedeutenden Naturforschern vertreten. „Es ist uns nicht unwahrscheinlich", sagt K. E. v. Bär[2], „daß gewisse Formen der Ausbildung, wie Meta-

[1] Parerga und Paralipomena II[3] (1874) 162. [2] Studien II 456.

morphose, Generationswechsel, heterogene Zeugung, die jetzt nur in den niedern Organismen beobachtet werden und mehr oder weniger zu der ursprünglichen Bildungsform zurückführen, früher wirksamer waren und mehr zu neuen Bildungsformen geführt haben als jetzt." Ebenso bekennt sich Kölliker[1] zu einer „Entwicklung durch heterogene Zeugung aus inneren Ursachen", indem er von dem Gedanken ausgeht, daß „unter dem Einfluß eines allgemeinen Bildungsgesetzes die Geschöpfe aus von ihnen erzeugten Keimen andere abweichende hervorbringen". In gleicher Weise lehrt Oswald Heer in seiner „Umprägungstheorie", daß ein innerer Veränderungstrieb den Keim zur sprungweisen, plötzlichen Hervorbringung eines spezifisch verschiedenen Individuums befähige. Nach Heinr. Baumgärtner fände die plötzliche Umwandlung nicht bei fertigen Individuen statt, sondern es geschähe eine „Typenverwandlung durch Keimmetamorphose". Bereits vor Darwin hat Baumgärtner diese Ansicht ausgesprochen. Von den andern Gelehrten, welche einer sprung- und ruckweisen Deszendenz, die aus innerer Entwicklungsstrebigkeit herzuleiten sei, ihren Beifall schenken, nennen wir nur noch die Physiker William Thomson und Tait, den Geologen Nicholson, den Botaniker Georg Henslow, den amerikanischen Botaniker Asa Gray, die Franzosen Milne-Edwards und Armand David, dann die Deutschen Semper, His, Götte, Henke, den Holländer de Vries u. a.

Die Gründe, auf welche sich die Verteidiger einer sprungweisen Umformung oder heterogenen Zeugung stützen, liegen einesteils in der vorgeblichen Unannehmbarkeit jeder Stabilitätstheorie und andernteils darin, daß eine kontinuierliche Umänderung mit den Naturtatsachen nicht in Einklang zu bringen ist. Um den Prozeß der plötzlichen Umformung zu veranschaulichen, beruft man sich auf die bekannten Erscheinungen des Generationswechsels und des Dimorphismus sowie auf die Spuren einer größeren Umbildungsfähigkeit, welche die ältere und mittlere Tertiärzeit aufwiesen[2].

---

[1] Über die Darwinsche Schöpfungstheorie, Leipzig 1864.

[2] K. E. v. Bär zeigt in seinen „Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaft" (5. Kap., S. 384—454), „daß keineswegs der Ursprung der Grundformen durch allmähliche Umbildung auseinander durch die Paläontologie erwiesen ist, daß vielmehr die Grundformen, die wir Typen nennen, ohne solche Übergänge aufgetreten zu sein scheinen. So treten die Formen der Mollusken, der Strahltiere, der Gliedertiere, ja selbst der Wirbeltiere ohne nachweisbare Umformung aus einer andern Form hervor" (S. 455). „Wir müssen anerkennen, daß die Transformationsfähigkeit, welche in der letzten Tertiärzeit zwar Umformungen zeigte, aber von geringem Grade, in der früheren Tertiärzeit noch stärkere, noch früher aber bei der wahrscheinlichen Umwandlung von Fischen in Reptilien und Vögel noch viel mächtiger gewirkt haben kann, jetzt auf ein Minimum herabgesunken ist und nicht eine Spezies in die andere übergehen läßt. Ganz ebenso scheint es mir, ohne daß ich es beweisen könnte, daß die Primitivzeugung früher mächtiger gewirkt hat als jetzt" (S. 430).

602. Die Transformationslehre oder Theorie von der allmählichen Abänderung erklärt die Deszendenz durch eine allmähliche Summation minimaler Abweichungen. Sie ist aufgebaut, sagen ihre Ruhmredner, auf den heute zu Recht bestehenden Naturgesetzen, welche keine Sprünge, wohl aber allmähliche Umwandlungen aufweisen. Sie hat gegen den bekannten Kreis vom Ei zur Henne und von der Henne zum Ei in der Weise operiert, daß sie sagt: Es ist kein Kreis, sondern eine kontinuierliche Spirale. Die Henne, welche aus dem gelegten Ei hervorkommt, ist allerdings der alten Henne ähnlich, aber sie ist ihr nicht ganz gleich, sondern ein klein wenig von ihr verschieden. Daß dem so ist, kann jede Bauernmagd sagen, meint G. Jäger, die ihre Hühner persönlich kennt. Die Entstehung der neuen Spezies wäre also nicht als ein einmaliger augenblicklicher Prozeß, sondern als ein langsames, ununterbrochenes Übergehen aus der einen Form in die andere zu denken. Kleinste Schritte und größte Zeiträume gelten als die beiden Zauberformeln, wie D. F. Strauß sich ausdrückt, mittels deren die jetzige Naturwissenschaft die Rätsel des Universum löst; als die beiden Dietriche, durch welche sie alle Pforten auf ganz natürlichem Wege öffnet.

603. Bevor wir uns auf die Diskussion der Deszendenztheorie im darwinistischen, d. h. rein mechanistischen Sinne einlassen, müssen wir bemerken, daß nicht jede Deszendenztheorie an und für sich schon notwendig rein mechanistisch ist. Es könnte ja eine kontinuierliche Entstehung auf doppeltem Wege vor sich gegangen sein, entweder als wahre Entwicklung, d. h. als Erfolg einer inneren, zu einem Ziele führenden Notwendigkeit oder als Summierung zufälliger Abweichungen, d. h. als Resultat verschiedener unzusammenhängender Einflüsse. Die Verteidiger dieser letzteren Ansicht stehen auf dem Standpunkte des mechanistischen Monismus: sie wollen kein inneres Entwicklungsprinzip, sondern lassen die minimalen Abweichungen auf rein mechanischem Wege nach den Regeln des Zufalles entstehen. Die erste Ansicht nähert sich im Prinzip der oben besprochenen Deszendenzanschauung, nur daß sie dort, wo diese Sprünge voraussetzt, allmähliche Übergänge annimmt. Bei der Unerheblichkeit dieses Unterschiedes ist es begreiflich, daß sich bei manchen Gelehrten, die sich für ein inneres Entwicklungsprinzip ausgesprochen haben (wie das besonders bei pantheisierenden Denkern, den Stoikern, Scotus Erigena, Giordano Bruno, auch bei Naturforschern, wie Askenasy, der Fall ist), nicht erkennen läßt, ob sie allmähliche Änderung oder sprungweise Deszendenz im Sinne hatten. Jedenfalls ist es wichtig, sich gegenwärtig zu halten, daß der Deszendenzgedanke sich nicht ohne weiteres mit der landläufigen mechanistischen Deszendenzauffassung deckt.

Diese Verteidiger der kontinuierlichen Entwicklung kommen also mit den Verfechtern der sprung- oder ruckweisen Deszendenz (und selbstverständlich auch mit den Anhängern der Stabilitätstheorie) darin

überein, daß sie in den Naturwesen einen inneren Bildungstrieb, ein zielstrebiges Agens voraussetzen. Sie stützen sich darauf, daß einesteils das natürliche System in rein mechanischen, dem Zufall anheimgegebenen Entstehungsweisen seine Erklärung nicht finden kann, und andernteils auf die Tatsache der räumlichen und zeitlichen Kontinuität nahe verwandter Arten, welche einen genetischen Zusammenhang auf dem Wege planmäßiger, allmählicher Umbildung als möglich und, da die Natur niemals Sprünge mache, auch als tatsächlich vorhanden erscheinen läßt.

604. Die mechanistische Theorie glaubt, wie bemerkt, bei der Erklärung der Deszendenz auf jedes innere Entwicklungsprinzip verzichten zu können und läßt die allmähliche Transmutation durch die vom Zufall regierten mechanischen Ursachen zu stande kommen. Mit Ausschluß des teleologischen Momentes, d. h. „jeder Beziehung zu einem Künftigen, was werden soll", soll hier alles auf rein mechanischen und zufällig verschlungenen Pfaden seine Wandlungen vollbracht haben. Die Organisation ist das Produkt einer Anzahl mechanisch, d. h. blind und ziellos wirkender Bewegungsgesetze. Zufällige Veränderung oder Verschiebung der äußeren Existenzbedingungen bieten den Anlaß zur Veränderung; zufällig erhalten die Organismen solche Eigenschaften, welche der veränderten Lage entsprechen, somit ihren Eigentümern zur Erhaltung der Existenz von Nutzen sind. Da zufällig nicht Platz ist für alles, so müssen die Wesen, die zufällig hinter andern zurückgeblieben sind, den bevorzugten den Platz räumen und untergehen. Fragt man also: Warum existiert gerade diese Form von Organismen? so lautet die Antwort: Weil dieselbe ebenso möglich ist wie unendlich viele andere. Fragt man: Warum stellt sich diese Form als Spezies, als abgegrenzter Typus dar? so antwortet man: Weil die unendliche Anzahl der früher dagewesenen Zwischenformen infolge der zufällig hereinbrechenden Umstände zugleich mit den andern nicht bestehen konnte. Und fragt man dann: Warum besitzt die Form diese oder jene Eigenschaft? so ist die Antwort: Weil dieselbe zum Fortbestande zufällig passender war als andere.

Darwin mit seiner Selektions- oder Züchtungstheorie hat diese Auffassung auf den Leuchter des modernen Zeitbewußtseins gehoben. Den „Kampf ums Dasein" oder das Konkurrenzprinzip oder die „Wettbewerbung um die Bedingungen der Existenz", welche bereits seit geraumer Zeit als Grundsäule der materialistischen Sozialwissenschaften hingestellt war, nahm er in Anspruch, um auch die Entstehung der Organismen auf diesem nicht mehr ungewöhnlichen Wege zu erklären. Den Ausgangspunkt der Theorie bildete für Darwin die längst bekannte Tatsache, daß Tiere sowohl wie Pflanzen innerhalb bestimmter Grenzen vom Menschen einer künstlichen Zucht unterworfen werden können. Wie der Züchter sich der spontan auftretenden Variationen bedient, um etwa bei Tauben eine gewünschte Form des Halses oder Schwanzes auf Nachkommen zu übertragen und durch fortgesetzte In-

zucht eine bestimmte Rasse oder Spielart zu erzielen, so soll, wie Darwin behauptet, auch in der freien Natur nach Maßgabe zufällig wirkender Umstände eine solche Auslese und fortgesetzte Inzucht stattgefunden haben, deren Ergebnis schließlich die Ausbildung der erblichen Spezies gewesen sei. Kampf um die individuelle Erhaltung, sexuelle Zuchtwahl, Variabilität und Vererbung bilden nach Darwin die Bedingungen der Veränderung. Das alles hat man sich aber als rein mechanisch und ohne jede Zweckstrebigkeit vorzustellen. „Der hohe Charakter der Darwinschen Selektionslehre", sagt de Vries[1], „liegt anerkanntermeise in der Erklärung der Zweckmäßigkeit in der organischen Natur aus rein natürlichen Prinzipien und ohne Zuhilfenahme irgend eines teleologischen Gedankens. Diesem Charakter verdankt die Deszendenzlehre ihre jetzige allgemeine Anerkennung." Sollten wir bei dieser Erklärungsweise auf Schwierigkeiten stoßen, so bietet uns Darwin in den „überaus langen Zeiträumen" ein genügendes Auskunftsmittel. Wo diese nicht mehr ausreichen, wo es sich nämlich darum handelt, Widersprüche zu überbrücken, da ist „unsere alle Vorstellung übersteigende Unwissenheit" die Retterin in der Not. „Nicht in einem von hundert Fällen dürfen wir behaupten", sagt Darwin[2], „den Grund zu kennen, warum dieser oder jener Teil variiert hat." Ja wir wissen ganz und gar nichts über die Ursachen, welche unbedeutende Abänderungen oder individuelle Verschiedenheiten veranlassen[3]. Eigentümlicherweise läßt die darwinistische Theorie die allmähliche Abänderung nicht absolut ununterbrochen vor sich gehen, sondern knüpft sie an den Wechsel der Generationen.

Man würde sich indessen irren, wenn man den Darwinismus für die einzig mögliche mechanistische Deszendenztheorie ansehen wollte. Darwins Verdienst besteht ja darin, wie Virchow einmal bemerkte, „die Lücken unseres Wissens mit Vermutungen auszufüllen". Es war gar zu verführerisch, die Ausstopfung auch einmal mit andern Vermutungen zu versuchen. Die bekannteste Abart des Darwinismus bildet das von Leopold v. Buch[4] hingeworfene und von Moritz Wagener aufgehobene „Migrationsgesetz". Hiernach soll „Isolierung eines Individuums oder Paares bei allen Organismen, welche durch Kreuzung sich fortpflanzen, die notwendige Bedingung, also die nächste Ursache sein, daß (durch Verhütung der Vermischung und des Rückfalles) eine neue typische Form entstehe". Wie allerwärts zugestanden, wird durch Hervorhebung dieses oder jenes mechanistischen Momentes der wesentliche Charakter der gedachten Theorie nicht im mindesten berührt.

Nun haben wir drei Postulate des mechanistischen Monismus in ihrer Abstufung uns vorgeführt: Deszendenz; wenn Deszendenz, dann

[1] Die Mutationstheorie I (1901) 139.
[2] Entstehung der Arten 190. [3] Ebd. 227.
[4] In der Schrift „Physikalische Beschreibung der Kanarischen Inseln" (1825).

allmähliche Transformation; und wenn Transformation, dann Transformation auf rein mechanischem Wege unter Leitung des Zufalles.

Der „weltbewegenden Idee" der mechanistisch-monistischen Abstammungslehre haben wir drei Vorhaltungen zu machen: Abstammung ist keineswegs eine Forderung der Wissenschaft; und wenn sie es wäre, so verböten doch die in der Natur vorliegenden Tatsachen, von einer kontinuierlichen Abänderung zu reden; und wenn auch eine allmähliche Abänderung stattgefunden hätte, so wäre doch eine der rein mechanischen Ursache und dem Zufall anheimgegebene Abänderung zur Erklärung der Naturtatsachen unzureichend. Hiermit haben wir den Weg unserer nun folgenden Erörterungen abgesteckt.

§ 2.

Deszendenz ist keine Forderung der Wissenschaft.

605. Ist es überhaupt notwendig, daß die verschiedenen Spezies früher einmal auseinander entstanden seien? So lautet die Vorfrage, welche die Anhänger der mechanistischen Entstehungstheorie mit aller nur wünschenswerten Entschiedenheit bejahen. Nach unserer Überzeugung müssen die Beweise hierfür einer sorgfältigen Naturbetrachtung entnommen werden; denn man dürfte schwerlich einen aprioristischen Beweis dafür herzustellen vermögen, daß die vielen Klassen der Flora und Fauna von vornherein nicht anders als in real-genetischer Weise aus gemeinsamem Stammbaum entsprungen sein könnten.

Nun will man diese Beweise auf seiten des mechanistischen Monismus auch wirklich besitzen. „Es ist klar", sagt Häckel[1], „daß die Deszendenztheorie überhaupt niemals bewiesen werden wird, wenn die heute bereits vorliegenden Beweise nicht ausreichen. . . . Alle allgemeinen Erscheinungen der Morphologie und Physiologie, der Chorologie und Ökologie, der Ontogenie und Paläontologie, sie alle sind nur durch die Deszendenztheorie zu erklären und auf einfache mechanische Ursachen zurückzuführen. . . . Wo sollen wir in aller Welt noch irgendwelche Tatsachen auffinden, die lauter und deutlicher für die Wahrheit des Transformismus sprächen als die Tatsachen der vergleichenden Morphologie und Physiologie, als die Tatsachen der rudimentären Organe und der embryonalen Entwicklung, als die Tatsachen der Versteinerungslehre und der geographischen Verbreitung der Organismen — kurz als die sämtlichen Tatsachen der verschiedensten biologischen Gebiete?" Bevor wir die Beweise uns genauer ansehen, erinnern wir daran, daß zwei Fragen zu unterscheiden sind; die erste lautet: Gibt es im Pflanzen- und Tierreich überhaupt wirkliche Arten, d. h. Klassen von Lebewesen mit unveränderlichen, charakteristischen Eigentümlichkeiten? die zweite: Sind alle jene Arten, welche wir als solche ansehen, wahre Arten? Solange die erste Frage zu bejahen

[1] Freie Wissenschaft und freie Lehre, Stuttgart 1878, 14—16.

ist, steht die Stabilitätstheorie im wesentlichen fest. Wenn sich nachweisen läßt, daß Arten, die jetzt als solche gelten, nicht stabil sind oder waren, so folgt zunächst nur, daß wir geirrt und eine bloße Spielart für eine eigentliche Art angesehen haben. Nur wenn alle jetzt existierenden Arten als veränderlich nachgewiesen werden, kommt die Stabilitätstheorie zum Fall. Mit der Stabilität der Arten ist ein Auseinandergehen in verschiedene Varietäten und eine Entwicklung aus bestimmten Zeugungsprinzipien im Sinne Augustins (n. 606) sehr wohl vereinbar. Und nun lassen wir den Gegnern das Wort.

606. Der erste Beweis bezieht sich auf die Kontinuität der Entstehung, auf den innerhalb der Reihe der nebeneinander bestehenden Pflanzen- und Tierformen wahrzunehmenden Fortschritt vom Niedern zum Höheren, vom Einfachen zum Zusammengesetzten. Schon Aristoteles hatte auf diesen Fortschritt hingewiesen. Nach ihm ist die Natur als Ganzes eine stufenweise Überwindung des Stoffes, eine stets vollendetere Darstellung innerer Zweckstrebigkeit. Was der zeitlichen Entstehung nach das Letzte ist, ist der Intention nach das Erste[1].

Es ist nun, so behauptet man, für den Naturforscher, welcher gewohnt ist, zwischen den Erscheinungen überall einen unmittelbaren Zusammenhang, eine Verknüpfung von Ursache und Wirkung vorauszusetzen, unmöglich, sich die im Laufe der Zeit aufeinander gefolgten organischen Formen als unabhängig und unvermittelt voneinander vorzustellen, als sei jede derselben gleichsam vom Himmel gefallen. Und wie es eine Kontinuität gibt in der Zeit, so gibt es auch eine räumliche Kontinuität. In der Regel besitzt jede systematische Gruppe ein zusammenhängendes Verbreitungsgebiet. Hieraus scheint gefolgert werden zu können, daß jede geographisch begrenzte Gruppe zugleich eine genealogische Einheit sei, einen gemeinsamen Ursprung haben müsse. Dazu kommt noch, daß gemäß eines überall beobachteten Naturgesetzes das Auftreten neuer Organismen nur im Innern von bereits existierenden Organismen stattfindet *(omne vivens ex ovo)*; somit sähe man sich zu der Annahme gezwungen, daß jede höhere Spezies im Ovarium einer niedern entstanden sei.

Der behauptete Fortschritt vom Niedern zum Höheren ist im ganzen und großen allerdings vorhanden. Wahr ist, daß die Fische den Amphibien, diese den Vögeln und Säugetieren vorausgingen. Im einzelnen jedoch sind Ausnahmen nicht selten. So erscheinen die Kephalopoden vor den Schnecken, obschon sie bereits ein zusammengesetztes Gehirn haben und daher für vollkommener gehalten werden. Auch die Trilo-

[1] Metaphys. l. 9, c. 8, 1050 a. 7; De part. anim. l. 2, c. 1, 646 a. 25. Wenn Zeller, wie es scheint, hier Anklänge an Deszendenz findet (Philosophie der Griechen II 2, 431), so dürfte er in allzu großer Feinhörigkeit Dinge vernehmen, die nicht existieren.

biten, wie Barrande nachgewiesen hat, lassen sich nicht in jene einfache Stufenfolge fortschreitender Vervollkommnung einreihen, welche die Entwicklungstheorie voraussetzt.

Und wenn nun auch der vorausgesetzte normale Fortschritt vom Einfacheren zum Zusammengesetzten wirklich als allgemeine Tatsache nachgewiesen wäre, auf welchen Grund hin sähe sich dann der Verstand des Naturforschers genötigt, das geordnete Nacheinander ohne weiteres als genetische Entstehung des Höheren aus dem Einfacheren aufzufassen? Was für einen Anhaltspunkt hätte man, in jeder aufgefundenen Mittelform das Glied einer supponierten genetischen Deszendenzreihe zu erblicken? Setzt denn jedes Erscheinen einer vollkommenen Form nach einer unvollkommenen eine wirkliche Umgestaltung der früheren voraus? Alsdann müßten wir ja auch sagen, der gotische Baustil sei aus dem romanischen, dieser aus dem Basilikenstil und letzterer aus der römischen Markthalle in der Weise entstanden, daß jedes bestimmte Bauwerk, welches dem vollkommeneren der Zeit nach voranging, durch wirkliche Umgestaltung zu diesem umgeformt worden sei. Sollte es also wirklich Naturforscher geben, die aus jedem *post hoc* ein *propter hoc* machen zu müssen glauben, so bleibt nichts anderes übrig, als daß dieselben sich durch besonnenes Nachdenken von ihrem Irrtum befreien.

607. Den Umstand, daß näher verwandte Organismen in bestimmten geographischen Verbreitungsbezirken angetroffen werden, könnten die Deszendenztheoretiker höchstens als nicht gegen die Deszendenz zeugend anrufen. Eine Bestätigung der Deszendenz liegt darin nicht. Denn bewiesen wird dadurch nur, daß jede geographisch begrenzte Gruppe unter denselben klimatischen und physikalischen Verhältnissen ins Dasein getreten ist. Auch die sog. Schöpfungstheorie erfordert diesen Umstand. Da nämlich bei Hervorbringung der tierischen und pflanzlichen Organismen die unorganischen Dinge in ihrer Weise mitwirkten, so ist anzunehmen, daß die ersten Individuen einer jeden Spezies auf jenem Areal entstanden seien, welches ihnen die günstigsten Existenzbedingungen darbot. So wäre die Koinzidenz geographischer Abgrenzung und systematischer Verwandtschaft erklärt, ohne daß man an Deszendenz denken müßte.

608. Das Prinzip *omne vivum ex ovo* anlangend, worauf man sich gegnerischerseits beruft, ist es ohne Frage Tatsache, daß heute in der Natur nirgends ein Organismus anders entsteht als in einem andern Organismus. Es ist aber ebenso beobachtete Tatsache, daß nirgends ein Organismus anders entsteht als in dem Ovarium der nämlichen Spezies, daß also keine Spezies im stande ist, das *ovum* einer höheren Spezies hervorzubringen. Was für eine Wahrscheinlichkeit spricht nun dafür, daß in einer früheren Zeit der unvollkommenere Organismus den vollkommeneren hervorgebracht haben müßte? Wenn man sich zu der Behauptung berechtigt hält, die zuletzt erwähnte Tatsache der Stabilität der Spezies hätte in einer früheren Periode

keine Geltung gehabt, mit welchem Rechte will man denn für den zuerst genannten Satz *omne vivum ex ovo* eine absolute, ausnahmslose Gültigkeit aufrechthalten? Einmal muß man ja doch in der Reihe: Henne aus dem Ei, Ei aus der Henne, und Henne wieder aus dem Ei, zu einem Anfang kommen, wo das Lebendige nicht mehr aus seinesgleichen entstanden ist. Sieht man sich aber einmal zu dem Geständnis genötigt, daß nicht alles von Ewigkeit her in derselben Weise vor sich ging wie heute, so verlangen es die Grundsätze der Wissenschaft, daß man mit der allereinfachsten Voraussetzung vorlieb nehme. Das Entstehen der allerersten Organismen muß, wie wir früher sahen, unbedingt dem Einfluß einer überweltlichen Ursache zugeschrieben werden. Und so ist es ohne Zweifel das einfachste, sogleich bei den ersten Individuen einer jeden Spezies an jene überweltliche Ursache, an Gott zu denken, anstatt sich durch allerlei grundlose Fiktionen die Möglichkeit zu verschaffen, diesen Gedanken bis zu dem Ursprung der ersten unvollkommensten Organismen zurückzuschieben.

Gesetzt einmal, die niedern Organismen hätten in einer früheren Periode, im „Jugendzustand der Erde", die höheren hervorbringen können, so müßte man unbedingt voraussetzen, das Vollkommenere wäre im Unvollkommeneren keimartig enthalten gewesen, d. h. das Unvollkommenere hätte die besondere Fähigkeit gehabt, Verschiedenes und Vollkommeneres hervorzubringen, so wie es jetzt die Fähigkeit besitzt, seinesgleichen zu produzieren; wenn anders man nicht behaupten wollte, die tieferstehenden Organismen hätten es vermocht, sich selber *à la* Münchhausen aus dem Sumpfe ihrer Unvollkommenheit zu einem höheren Stande hinaufzuziehen; damals also hätten Ursachen bei Setzung ihrer Wirkungen sich selbst überbieten können. Nähme man aber einmal an, die früheren Organismen hätten die Fähigkeit zu heterogener Zeugung gehabt, so bliebe nur noch die Wahl, zu sagen, entweder die organischen Naturwesen wären in einer früheren Periode mit einer Fähigkeit versehen gewesen, die sie jetzt verloren hätten, oder aber sie besäßen jetzt alle eine Fähigkeit, die naturgemäß und regelmäßig zur Untätigkeit verurteilt wäre, so daß wir jetzt in fast allen Spezies Dinge erblicken müßten, die insgesamt und stets hinter ihrer natürlichen Befähigung zurückblieben. Das sind Annahmen, welche sich zweifelsohne nicht durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit empfehlen und noch weniger als bewiesene Tatsachen ausgegeben werden dürfen. (Man vgl. n. 595.)

609. Der zweite Beweis verbleibt bei der Betrachtung von morphologischen und physiologischen Ähnlichkeiten. Überall, sagt man, tritt uns derselbe Grundtypus entgegen. Die Hand des Affen hat mit dem Fuße des Pferdes, den Flügeln der Fledermaus, der Flosse der Robbe eine erstaunliche Ähnlichkeit; dasselbe gilt vom Rückgrat, Gehirn usw. Der Lebensprozeß geht überall in analoger Weise vor sich. Alle Tiere entstehen aus einem Ei. Die Embryonen der ver-

schiedensten Spezies besitzen im ersten Stadium ihrer Entwicklung eine ganz täuschende Ähnlichkeit. Nun kann aber diese das ganze organische Reich umfassende Ähnlichkeit keinen andern Grund haben als reale Abstammung von einer gemeinschaftlichen Stammform. Denn Einheit kann nur in Einheit ihren Grund haben. Also ist das ganze organische Reich eine große, durch Blutsverwandtschaft verbundene Familie. „Früher", sagt Häckel, „hatte man sich immer nur über die erstaunliche Übereinstimmung der Organismen im inneren Bau gewundert, ohne sie erklären zu können. Jetzt hingegen sind wir im stande, die Ursachen dieser Tatsache zu erkennen und nachzuweisen, daß diese wunderbare Übereinstimmung einfach die notwendige Folge der Vererbung von gemeinsamen Stammformen, die auffallende Verschiedenheit der äußeren Formen aber die notwendige Folge der Anpassung an die äußeren Existenzbedingungen ist." [1]

Die Möglichkeit einer solchen Abstammung scheint erstens durch die Tatsache der künstlichen Zuchtwahl bestätigt zu werden; denn diese zeigt, daß durch sorgfältige Pflege seitens des Menschen gewünschte Abänderungen der organischen Wesen (Blumen, Tauben etc.) zu dauernden Eigenschaften derselben gemacht werden können.

Eine zweite Bestätigung scheint in der Tatsache der sog. rudimentären oder verkümmerten Organe bei den höheren Spezies zu liegen, wovon schon früher die Rede war (n. 583). Man sagt, wie wir gehört haben, diese Organe könnten nur als Überbleibsel einer früheren Entwicklungsstufe angesehen werden, da sie ja augenblicklich ohne Zweck seien.

Eine dritte Bestätigung scheint in der Tatsache der sog. Rückschläge aufzutauchen. Es sind das bekanntlich Ähnlichkeiten mit tieferstehenden Formen, welche bei höheren Spezies ausnahmsweise eintreten.

Eine vierte Bestätigung dürfte etwa in den bekannten Tatsachen des Dimorphismus und Generationswechsels gefunden werden, welche zeigen, daß die Erzeugung einer völlig vom elterlichen Typus abweichenden Spezies ganz den Gesetzen der Natur entspricht.

610. Es ist nicht schwer, zu zeigen, daß dieser zweite Beweis in durchweg morschen Behauptungen seine Stütze sucht. Die behauptete Übereinstimmung wollen wir gerne anerkennen, wiewohl auch hier die Forderung berechtigt ist, alle unwahre Übertreibung fernzuhalten. Bei aller Übereinstimmung herrscht auch eine durchgreifende Unterschiedlichkeit. „Jeder einzelne Knochen", sagt Burmeister (in seinen „Geologischen Bildern"), „ja jede Muskel ist verschieden, eine Verschiedenheit, welche so durchgreifend ist, daß das geübte Auge gleich erkennen kann, ob der einzeln vorliegende Knochen vom Pferde oder Esel, vom Rinde oder Büffel herrührt. Die Verschiedenheit geht bis zu den Blutzellen."

[1] Ein bei Häckel stets wiederkehrender Gedanke.

Aber, wie gesagt, wir erkennen eine wunderbare Harmonie und weitreichende Übereinstimmung an. Doch wie? Soll denn Ähnlichkeit und systematische Übereinstimmung nur in einem sachlichen Hervorgehen des Vollkommeneren aus dem Unvollkommeneren seinen Grund haben können? Es erinnert dieser Gedanke an jenen Bauern, der seinen Knaben auf die Frage, was der am Dampfschiff hängende Nachen zu bedeuten habe, die Antwort gab, das sei ein junges, noch in der Lehre befindliches Dampfschiff. Wäre die Behauptung in ihrer Allgemeinheit wahr, dann müßten wir noch tiefer greifen und im Hinblick darauf, daß alle Dinge „sind" und also in gewissem Sinne im „Sein" übereinstimmen, die Behauptung aufstellen, daß alle Dinge von dem einen, gleichen Ursein herrührten. Nun, die alten Denker haben ja wirklich diesen tiefen Griff getan und aus der Übereinstimmung aller Dinge im Sein auf eine gemeinschaftliche Ursache aller Dinge geschlossen[1]. Es ist ohne weiteres einleuchtend, daß, sobald wir nur eine gemeinschaftliche, nach einem einheitlichen Plane wirkende Ursache haben, jene Übereinstimmung, jene das ganze natürliche System beherrschende Einheit in ausreichender Weise erklärt ist und wir somit keineswegs gezwungen sind, das Klassifikationssystem sogleich als das Ergebnis einer genealogischen Entwicklung aufzufassen.

Nur dann hätte man eine Veranlassung, dieser Auffassung den Vorzug zu geben, wenn für dieselbe positive Belege in der Natur nachgewiesen würden. Demgemäß wäre es so recht die Aufgabe einer naturwissenschaftlichen Theorie, sich nach empirischen Indizien umzusehen. Sie hat es auch mit allem Fleiß getan, ist aber den Beweis schuldig geblieben.

Vielleicht erinnert man uns hier an die ausgezeichneten Arbeiten Kowalewskis über die „Vorfahren" des Pferdes und einiger andern Tierspezies. Nach den sorgfältigsten Beobachtungen stellt der Petersburger Physiolog die Reihe auf: a) *Palaeotherium medium,* welches der ältesten Zeit der Tertiärperiode angehört: b) *Anchitherium,* welches etwas später, am Ende der sog. Eozänzeit, gefunden wird; c) *Hipparion,* welches in der mittleren Tertiärzeit vor dem eigentlichen Pferde auftritt, und endlich d) das heutige Pferd. Die Schädelformen und Zähne dieser vier Sippen sind freilich nicht gleich, aber doch einander so ähnlich, daß man wohl eine Umformung annehmen kann. Namentlich zeigt sich aber in der Bildung des Fußes eine fortschreitende Ausbildung, indem eine mittlere Zehe immer mehr hervortritt und die andern verdrängt. Man will auch bemerkt haben, daß die fossilen Pferdezähne sich der Form der Hipparionzähne nähern. Die Forschungen der Amerikaner Leidy und Marsh haben ähnliche Resultate geliefert. So wurde auch in den oberen silurischen Schichten eine Krebsform gefunden, *Eurypterus* genannt, welche wohl aus einem

[1] S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 5.

Trilobiten sich herangebildet haben kann und den Krebsen der neueren Zeit etwas näher steht. v. Bär[1] ist nicht abgeneigt, für solche Fälle eine Transformation als wahrscheinlich anzunehmen. Er macht aber selbst später die Bemerkung: „Daß wir einen Tierkörper als eine Modifikation eines andern Tierkörpers uns denken können, ist kein Beweis von einer geschichtlich gewordenen Umwandlung, sondern nur eine Anerkennung eines gewissen Grades von Übereinstimmung im Bau. Man muß sehr entschieden eine nur ideelle Verwandtschaft von einer genetischen oder genealogischen unterscheiden.“[2] Wir geben zu, daß der Gedanke einer Transformation in solchen (übrigens sehr isoliert dastehenden) Fällen naheliegt; müssen aber bestreiten, daß jede Umbildung im Sinne der Deszendenztheorie gedeutet werden muß (n. 593). Stammt das Pferd vom Hipparion ab, so haben wir nicht zwei Spezies, deren frühere in die spätere verwandelt worden wäre, sondern eine Spezies vor uns, innerhalb deren die Transformation vor sich ging. Also Transformation auf der Basis der Stabilitätstheorie[3].

Von der andern Seite steht es fest, daß, je umfassender die Erforschung der Vergangenheit angestellt wird, desto mehr die Beständigkeit der jetzt lebenden Arten ins Licht tritt.

Nirgends und niemals ist der Übergang gewisser Arten in andere beobachtet worden. Soweit sich die jetzt existierenden Spezies in die Vergangenheit verfolgen lassen, waren sie stets unverändert die nämlichen. Die Funde in Ägypten sind mindestens 5000 Jahre alt. Und doch zeigen die einbalsamierten Tiere mit den heute existierenden die größte Übereinstimmung, wie bereits Cuvier nachwies. Nach Agassiz waren zur Entstehung der Korallenriffe von Florida mindestens 30 000 Jahre erforderlich, und während dieses langen Zeitraumes sind die sie erbauenden Korallenpolypen unverändert geblieben. Ohne den von Lyell geforderten phantastisch vielen Millionen Jahren unsere gläubige Zustimmung auszusprechen, dürfen wir doch den Gegnern gegenüber daran erinnern, daß, obgleich nach Lyell die Eiszeit von uns etwa 224 000 Jahre entfernt ist, vor dieser Zeit bereits Organismen existierten, welche den heutigen genau gleichen. Die Philosophie der katholischen Vorzeit erklärte diese Tatsache aus dem allgemeinen Gesetz der Stabilität, welches sich als Beharrungsvermögen durch die ganze Natur hinzieht[4].

611. Beruft man sich zur Bestätigung einer Deszendenz auf die Erfolge der künstlichen Züchtung, so ist zu beachten, daß dieselbe

[1] Studien 370 ff. [2] Ebd. 386.

[3] Vgl. J. Gerard, The old riddle and the newest answer[3] (1907) 241.

[4] „Inest unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res, quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus; quia, si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset“ (S. Thom., S. theol. 1, q. 63, a. 3).

unter Leitung des bewußten Menschengeistes nur in Bezug auf höchst nebensächliche Merkmale, wie z. B. auf Farben, auf besondere Größenverhältnisse einzelner Teile u. dgl., etwas vermag. Nirgends aber hat es die Züchtung vermocht, irgend eine neue organische Bildung auch nur einzuleiten. „Ich habe auf einer großen Taubenausstellung über die merkwürdigen larusartigen Bagdetten mit krummem Schnabel und über die große Hühnertaube gestaunt", sagt der Gießener Professor Hermann Hoffmann[1], „aber es sind eben trotz der alten Züchtung mit Auslese doch keine Möwen und Hühner geworden; man erkennt sie sofort als richtige Tauben." Nach dem einstimmigen Urteil sämtlicher wirklichen Fachgelehrten ist die Züchtung zum Nachweis von Deszendenz ganz belanglos. Im Vorübergehen möchten wir kurz daran erinnern, daß sie noch viel weniger angerufen werden kann, wenn die ateleologische Deszendenz im Sinne des mechanistischen Monismus in Frage kommt. Denn die künstliche Züchtung wählt aus, verfährt planmäßig, und sobald die Leitung der Züchtung aufhört, sind die erworbenen Sonderbarkeiten ebenso leicht verwischbar, wie sie erworben wurden. Wie kann nun bei der natürlichen Züchtung auch nur etwas Nebensächliches herauskommen, da die mechanistische Weltanschauung von ihr grundsätzlich jede Leitung, jedes planmäßige Verfahren, jede eigentliche Auswahl ausschließt? Es ist eine Zuchtwahl ohne Wahl, ein Unding.

Bezüglich der sog. Rudimente müssen wir eingestehen, daß sie für die Einheit des organischen Bauplans einen klaren Beweis liefern. Sie zwingen aber nicht, eine allmähliche Entwicklung in der Umbildung der Arten anzunehmen. „Dieses allmähliche Übergehen eines Typus in einen andern", sagt Gutberlet[2], „haben wir auch im Mineralreiche, und doch beweist es hier nichts für die Umwandlung einer Spezies in die andere. Durch diese Abstufungen in der Entwicklung eines Organs bis zum Verschwinden wird klarer als durch jede andere Veranstaltung die Einheit des Planes und somit die Notwendigkeit eines ordnenden Geistes dargetan." Übrigens möge noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß es voreilig geschlossen wäre, ein Organ habe keinen Zweck, weil wir bis jetzt noch keinen gefunden haben. Dazu bemerkt Gemelli[3]: „Es ist angebracht zu wiederholen, daß die Wissenschaft von den rudimentären Organen durch die neuesten Forschungen vollständig widerlegt wurde. Um nur die rudimentären Organe des Menschen zu erwähnen, so gibt es kein einziges, von dem man mit Gewißheit behaupten könnte, daß es sich in einem Zustand der Rückbildung befinde oder nicht in irgend einer Weise funktioniere."

---

[1] Untersuchungen zur Bestimmung von Spezies und Varietäten, Gießen 1869, 17.
[2] Der Mensch², Paderborn 1903, 19.
[3] La Biologia moderna di P. Erich Wasmann, versione italiana di Agostino Gemelli, Firenze 1906, 422.

Beruft man sich auf die vielbesprochenen „Rückschläge“, so haben wir bereits (n. 583) gesagt, daß die berufensten Fachgelehrten in denselben nur Anomalien pathologischen Charakters zu erblicken vermögen.

Beruft man sich endlich auf die Tatsachen des Dimorphismus und Generationswechsels, so übersehe man nicht, daß bei diesen Erscheinungen die erzeugten Individuen nur in ihrem äußeren Habitus von den erzeugenden sich unterscheiden und zugleich die Fähigkeit erben, den Typus ihrer Erzeuger wieder hervorzubringen. In dieser Hinsicht sind die beiden gedachten Erscheinungen nicht wesentlich verschieden von der Metamorphose, welche bei Insekten und Amphibien vorkommt, nur daß der Wechsel, welcher hier an jedem einzelnen Individuum beobachtet wird, bei dem Dimorphismus auf mehrere gleichzeitig existierende Individuen und beim Generationswechsel auf mehrere sich einander folgende Individuen verteilt ist. Für die Deszendenz würden die beiden Phänomene nur dann etwas beweisen, wenn die beiden dimorphen Typen einer Spezies aufhörten, beide Typen untermischt hervorzubringen, und mehrere sich im Generationswechsel sukzedierende Formen aufhörten, miteinander abzuwechseln, so daß jede nur noch ihren eigenen Typus hervorbrächte.

612. Aus dem Gesagten dürfte zur Genüge hervorgehen, daß man kein Recht hat, die systematischen Übergangsreihen als genetische zu deuten. Wir sagen aber noch mehr. Durch eine genaue Beobachtung der tatsächlichen Ähnlichkeitsverhältnisse, welche zwischen den verschiedenen Spezies obwalten, wird eine derartige Deutung zurückgewiesen.

Überall in der Natur ist nämlich die Verwandtschaft eine netzförmig verschlungene. Eine Spezies A z. B. hat nicht bloß mit der nächststehenden Spezies B Übereinstimmungen, sondern in einer Hinsicht stimmt sie mit B, in einer andern mit C, in einer dritten mit der ganz entfernten Z überein, während sie in allen übrigen von der betreffenden Spezies abweicht. Jeder Typus ist nicht bloß einem einzigen der andern, sondern vielen zugleich, und zwar den meisten von diesen nicht nur in einem, sondern in zwei oder mehreren Merkmalen verwandt. „Darf man z. B. annehmen“, fragt K. E. v. Bär[1], „daß durch allmähliche Umwandlung, wenn auch sprungweise, die Raubtiere unter den Säugetieren aus Huftieren geworden sind? Es ist leicht gesagt, daß der Übergang durch die Omnivoren vermittelt wurde; allein man wird andere Übergänge finden, wenn man nach der Zahnbildung eine Reihe aufzustellen sucht, und einen andern, wenn man vorzüglich die Fußbildung, namentlich Hufe und Nägel, und wieder einen andern, wenn man vorzüglich den Bau des Magens berücksichtigt.“ Die Beziehungen liegen also nicht in einer Richtung, so daß man die Typen in eine einzige Reihe oder auch nur in

[1] Studien 419.

mehrere direkt von einer Grundform ausstrahlende Reihen ordnen könnte. Weil jeder Typus eine Kombination verschiedener Charaktere ist, so gibt es mehrere solcher Zentren. Indem aber die Gruppen wieder mannigfach untereinander zusammenhängen, entspricht dem ganzen Komplex dieser Beziehungen durchaus nicht die bloß einseitig verbundene und nach allen andern Seiten unverbundene Verästelung des genealogischen Stammbaumes, sondern eine netzförmige Verzweigung von der reichsten Gliederung nach Art eines Adernnetzes in einem Blatte, und zwar von einer so reichen, vielfältig verschlungenen Gliederung, daß keine tabellarische oder flächenförmige Darstellung allen Beziehungen Rechnung tragen könnte, sondern man auch die dritte Raumdimension zu Hilfe nehmen müßte. Je nachdem man die Verwandtschaft nach der einen oder nach der andern Seite hin ins Auge faßt, gruppieren sich die Typen in ganz verschiedenen Zusammenhängen[1].

Alle diese komplizierten und vielfach verschlungenen Verwandtschaftsbeziehungen können aber unmöglich durch wirkliche Abstammung erklärt werden, können unmöglich in einem Stammbaum ihren Ausdruck finden. Oder soll A vielleicht zugleich von B und C und Z abstammen? Eben dadurch, daß wir also für eine bestimmte Verwandtschaft den Grund in einer Deszendenz suchen, sind wir genötigt, für die zahlreichen Seitenverwandtschaften, welche ihre Erklärung in jener einen Deszendenz nicht finden, die Erklärung zu suchen in einer idealen Variation, welche unabhängig von jeder Deszendenz nach einem bestimmten Schema stattfindet. Müssen wir aber einmal für die Masse der seitlichen und netzförmigen Verwandtschaften eine andere Ursache als die Deszendenz annehmen, so verschwindet jeder verständige Grund, dieser andern Ursache nicht auch jene Ähnlichkeit zuzuschreiben, welche man anfänglich glaubte aus genealogischer Abstammung erklären zu müssen. Denn das Resultat der sysematischen Verwandtschaft stellt sich qualitativ als in allen Fällen gleichartig heraus.

Der zweite Beweis, auf welchen sich die Deszendenztheorie stützt, ist also ebenfalls hinfällig. Die Deszendenz als Erklärungsgrund der morphologischen und physiologischen Ähnlichkeiten ist weder überhaupt notwendig noch tatsächlich beobachtet noch auch nur wahrscheinlich. Die netzartige Wechselverschlingung der Zweige des „Stammbaumes“ schließt die genealogische Deszendenz aus.

613. Bei der Erörterung der für die Deszendenz vorgebrachten Gründe kann es dem bedächtigen Leser nicht entgangen sein, daß die Frage, ob Deszendenz oder nicht, im Kern nicht sowohl eine naturwissenschaftliche als eine philosophische ist. So weit auch die Forschung die Natur beherrschen und in die Vergangenheit

[1] Hierüber vergleiche man Wigand, Der Darwinismus I 247 ff 405 ff.

zurückgreifen mag, überall entdeckt sie fixe Arten, nirgends bedeutendere Abweichungen oder gar Übergänge von Arten in andere. „Die Abstammungslehre wurzelt also", wie Gustav Jäger[1] anerkennt, „weniger in der Kenntnis der naturwisschaftlichen Tatsachen als vielmehr in der Methode unseres Denkens." Wird wissenschaftlich, sagen die Deszendenztheoretiker, nach dem Woher? und Warum? der Arten gefragt, so ist nur der Gedanke der organischen Abstammung möglich, und die Annahme schöpferischer Eingriffe in gewissen Zeitpunkten bleibt ausgeschlossen. Bei der Bildung der Weltdinge, sagt ja sogar ein hl. Thomas, darf man kein Wunder voraussetzen, sondern man muß fragen, was der Natur der Dinge entsprechend war. Nun wäre es doch ein Wunder, fügen sie hinzu, wenn durch einen unmittelbaren, sei es göttlichen oder sonstigen Anlaß, also mit Umgehung, ja Durchbrechung der Naturnotwendigkeit, in irgend einem Zeitpunkte so komplizierte Organismen, wie z. B. das Pferd, plötzlich fertig in die Welt hereingestellt worden wären. Ich denke höher von Gott, meint man, wenn ich ihn die Organismen durch einen immanenten Prozeß heraufführen lasse. Also soll nur der Gedanke der Deszendenz, nicht aber der einer direkten Fertigstellung durch Schöpfermacht, die hier Schöpferwillkür wäre, philosophisch haltbar sein. Sogar bedächtige, ruhige Forscher, wie K. E. v. Bär, fühlen sich gerade durch solche Erwägungen zur Deszendenztheorie hingezogen. „Daß nach meiner Ansicht", sagt v. Bär[2], „ein Naturforscher die Transformation oder Deszendenz der verschiedenen Formen auseinander nicht ableugnen kann, obgleich eine allgemeine Umformung durchaus nicht erwiesen ist, beruht nur darauf, daß der Naturforscher als solcher nicht an Wunder, d. h. an Aufhebung der Naturgesetze, glauben darf."

Demgegenüber gestatten wir uns die Behauptung, daß im Gegenteil vom philosophischen Standpunkt aus die Deszendenztheorie als völlig haltlos erscheinen muß. Um dieses zu erhärten, dürfen wir nur die nämlichen Gründe benutzen, welche die Deszendenztheoretiker uns vorhalten. Will man über den Ursprung der Dinge irgend etwas in wissenschaftlicher Weise feststellen, so muß man sich unbedingt an die Gesetze halten, die heutzutage in der Natur beobachtet werden. Bis heute haben uns alle Erfahrungen der Erdkunde, alle Entdeckungen und Beobachtungen der Versteinerungskunde usw. immer wieder bestätigt, daß es damals im wesentlichen genau nach denselben Gesetzen zugegangen ist wie heutzutage. Will man also die Ansicht jener zurückweisen, welche die Organismen in einer früheren Zeit aus der unorganischen Materie entstanden sein lassen, so genügt es, sich auf das heute geltende Naturgesetz zu berufen, vermöge dessen

[1] Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion, Stuttgart, 4.

[2] Studien 423.

niemals ein Organismus aus Unorganischem entsteht[1]. Ebenso genügt es zur Verurteilung des Deszendenztheorems, sich auf das feststehende Naturgesetz zu berufen, daß tatsächlich niemals ein Organismus aus einem Organismus verschiedener „Art" entsteht. Jede einzelne Deszendenz wäre ein Wunder. Mit dem hl. Augustinus und dem hl. Thomas muß die Wissenschaft entschieden an dem Satze festhalten: „In prima institutione naturae non quaeritur miraculum, sed quid natura rerum habeat."

Außerdem stellt sich aber noch eine andere Unzulänglichkeit zur Diskussion, mit welcher sich die wissenschaftliche Überlegung schwerlich zurechtfinden wird. Wollte man nämlich voraussetzen, daß die sog. naturhistorischen Spezies der organischen Welt im Grunde keine verschiedenen Spezies seien, nur verschiedene Formen, welche aus einer neutralen Grundform sprungweise entstanden wären, so müßte man auch ohne Bedenken die Annahme hinunterschlucken, daß sämtliche jetzt existierenden Formen, vom Elefanten bis zur Amöbe, vom kleinsten Pilze bis zur Wellingtonia gigantea, ausnahmslos in jener einen Urspezies keimartig enthalten gewesen, so daß jene eine Urspezies die positive Anlage zu den Hunderttausenden der verschiedensten Existenzweisen gehabt hätte, wie solche im Verlauf der Zeiten auf dem weiten Felde der organischen Bildungen zur Erscheinung gelangten. Handelte es sich nur um einzelne Gruppen mehr oder minder gleichwertiger Formen, so würde unseres Erachtens nichts im Wege stehen, in einer neutralen Urform eine für die verschiedenen Formen hinreichende Begabung vorauszusetzen. Wie es z. B. möglich ist, daß sich die Sexualeigentümlichkeiten aus einer ursprünglich indifferenten, d. h. für beide Existenzweisen hinreichenden Embryonalform herausentwickeln, so ist es denkbar, daß etwa Kaninchen und Hasen aus einer indifferenten Urform entstanden wären. Durch Annahme eines solchen Di- oder auch Polymorphismus würden allerdings manche der sog. naturhistorischen Spezies in Wegfall kommen, d. h. als viele Formen einer Spezies zu beurteilen sein, wodurch die Zahl der sog. Spezies vielleicht erheblich reduziert würde. Je mehr Formen man aber behufs solcher Zusammenstellung in Betracht zieht, desto schwieriger wird die Arbeit. Und sicher langt man gar bald bei einem Punkte an, wo jeder vorurteilsfreie Forscher sofort einsieht, daß es Torheit wäre, in so grundverschiedenen Formen bloßen Polymorphismus, d. h. Abästungen einer Spezies, erblicken zu wollen. Dies genügt, um zu erhärten, daß angesichts der so großartigen Verschiedenartigkeit der organischen Formen sich der philo-

[1] So argumentierte der hl. Thomas gegen gewisse Araber: „Avicenna posuit, omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae. Sed hoc videtur inconveniens, quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa, quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari" (S. theol. 1, q. 71, a. unic. ad 1).

sophierende Verstand mit dem Abstammungsgedanken unmöglich versöhnen kann. Unbedingt sieht man sich zu der Annahme gezwungen, daß eine solche äußere Verschiedenartigkeit der Erscheinungen in einer inneren Verschiedenartigkeit des Seins ihren Grund habe. Und damit ist die ursprüngliche Vielheit und Verschiedenheit der Spezies festgestellt und die Deszendenz, d. h. die Abstammung der einen Spezies aus der andern, ausgeschlossen.

Wir wiederholen: Allenfalls Transformation, d. h. Umbildung, aber keine Deszendenz!

614. Umbildung auf der Basis stabiler Arten! Wir halten eine Transformation nicht für erwiesen, wohl aber für möglich. Die Annahme ist nämlich zulässig, daß bei der Umgestaltung der tellurischen Verhältnisse oder Umbildung der Lebensbedingungen verschiedene organische Gruppen sich den veränderten Verhältnissen durch Umgestaltung ihrer organischen Eigentümlichkeiten anpassen. Das wäre wohl eine Umbildung innerhalb der einzelnen Arten, aber keine Abstammung der einen aus einer andern Art. Indessen wollen wir mit unserem Zugeständnis an die Transformationstheorie keineswegs die sog. Kreationstheorie als weniger wahrscheinlich hinstellen. Letztere nimmt entweder an, daß bereits bestehende Arten durch äußere Einwirkung von seiten des Schöpfers auf höhere Stufen erhoben werden oder daß die höheren Formen unmittelbar aus der anorganischen Materie gebildet wurden. Richtiger würde man diese Hypothese Produktionstheorie nennen. Da die hervorgebrachten Formen nicht aus dem absoluten Nichts, sondern nur auf dem Wege substantialer Umformung ins Dasein treten, so lägen keine Schöpfungsakte vor. Ebensowenig hätten sie den Charakter eigentlicher Wunder; denn dergleichen „Eingriffe“ wären zum Behufe der natürlichen Entwicklung der Dinge gefordert[1].

§ 3.

Die Transformations-Deszendenz widerspricht den Naturtatsachen.

615. Wenn wir nun einmal zugäben, daß irgend eine Deszendenz der verschiedenen Spezies voneinander stattgefunden haben müsse, hätte dieselbe wohl auf dem Wege allmählicher Umänderung, wie es der mechanistische Monismus voraussetzt, geschehen können?

[1] Suarez sagt hierüber: „Quamvis productio istorum animalium interdum creatio dicatur, nihilominus non fuit ex nihilo, sed ex praeiacente materia, modo tamen proprio auctoris naturae. . . . Ultima pars assertionis intelligitur de productione quoad praeviam alterationem et organizationem; nam haec non est facta modo ordinario et communi . . . sed divina virtute, et ob eam rem creatio appellatur lato modo, ut ab ordinaria generatione distinguatur, et ut denotetur, fuisse quendam modum productionis auctoris naturae proprium. Nihilominus tamen substantialis generatio talium viventium, quae in instanti facta est, eiusdem speciei fuit cum simili generatione ordinario modo facta. Nam in se utraque productio est per veram eductionem de potentia materiae prius natura ultimate dispositae ad talem formam“ (De op. sex. dier. 12, c. 10).

Die Lehre von der kontinuierlichen Abänderung versucht es, der Deszendenztheorie eine Gestaltung zu geben, welche sie auf eine wissenschaftliche Basis stellen und gegen alle Angriffe haltbar machen soll. Obgleich nun die Deszendenztheorie in der Berufung auf Tatsachen und die heute zu Recht bestehenden Naturgesetze ihre Stärke sucht, so müssen wir derselben doch entgegenhalten, daß sie in den beobachteten Naturtatsachen und Gesetzen nicht bloß keine Stütze findet, sondern überdies mit feststehenden Naturtatsachen unvereinbar ist.

Wir sagen also erstens: Tatsächlich weist die Natur nirgendwo jenen Grad und jene Art von Veränderlichkeit auf, wie es zur Bildung einer neuen Spezies, zum Aufbau des Grundgerüstes des natürlichen Systems unbedingt erforderlich wäre. Unter „Spezies" verstehen wir jene festen und beharrlichen Gruppen von Individuen, die der Hauptsache nach unter sich ähnlich und von den Individuen anderer Gruppen in unverrückbar fester Weise geschieden sind, so zwar, daß sich die Individuen innerhalb einer Gruppe untereinander in endloser Reihenfolge unter Leitung des Naturtriebes mit einer gewissen Sicherheit fortzupflanzen vermögen, während die Fortpflanzung mit Individuen der andern Gruppen sich im günstigsten Falle auf wenige Generationen erstreckt. „Die Arten der Gegenwart sind konstant", sagt Reinke[1], „wer das leugnet, verschließt sich zu Gunsten spekulativer Wünsche den Tatsachen. Wir kennen kein Beispiel von lebenden Arten, die ineinander übergehen. Das tun nur Kreuzungen von Arten oder Varietäten." Allerdings haben in neuester Zeit einige Gelehrte ganz vereinzelte Beispiele beigebracht, die eine Entwicklung zu verschiedenen Arten beweisen sollen. So de Vries[2], der neue Arten in der Gattung *Oenothera* als im Entstehen begriffen annimmt. Indessen ist hier die Bemerkung Reinkes[3] durchaus am Platz, wenn er sagt: „Es ist höchst verdienstlich, bei den einzelnen Arten jener Gattungen *(Hieracium, Rubus, Epilobium, Oenothera)* das Auftreten mehr oder weniger zahlreicher Abarten durch Mutation zu verfolgen, wie das schon Nägeli für *Hieracium,* kürzlich de Vries für *Oenothera* getan hat. Letzterem gelang es, *Oenothera Lamarkiana* in eine ganze Anzahl erblicher Abarten zu zerlegen, die er allerdings Arten nennt." Wir haben es also nicht mit Entstehung neuer eigentlicher Arten zu tun. Es fragt sich: Liegen in der Natur positive Anzeichen vor, welche zu der Annahme berechtigen, daß einst die als Speziesformen durch Intervalle geschiedenen Typen auf dem Wege der Transformation auseinander entstanden wären?

Man beruft sich auf die staunenswerten Variationen, welche durch die künstliche Zuchtwahl an Blumen, Gemüsearten und Obstbäumen, an Tauben, Hunden, Pferden und sonstigem Gewächs und

[1] Die Welt als Tat[3] 340. [2] Die Mutationstheorie, I. Bd, 2. Abschn.
[3] Einleitung in die theoretische Biologie (1901) 519.

Getier erzielt wurden[1]. Wir können sämtliche bekannten Abänderungen zurückführen auf a) chemische Abänderungen (Gehalt an Pflanzensäure, Zucker, ätherischem Öl usw.), b) anatomische Abänderungen (fleischige Textur, Verdickung von Zellwänden), c) Vergrößerung des ganzen Organismus oder einzelner Teile ohne Beeinträchtigung der wesentlichen Gestaltverhältnisse, d) Veränderungen in dem periodischen Verhalten, und endlich e) morphologische Abänderungen, Monstrositäten eingeschlossen[2]. Da alle systematischen Charaktere morphologischer Natur sind, so ist selbstverständlich, daß durch bloße, wenn auch noch so weitgehende Steigerung der unter a bis d genannten Verhältnisse niemals die Bildung einer Art bewerkstelligt werden kann. Es erübrigt also nur noch, die morphologischen Variationen in Erwägung zu ziehen.

Man pflegt hier morphologische Varietät im engeren Sinne und Monstrosität zu unterscheiden, je nachdem infolge der Abänderung ein harmonisch abgeschlossener Typus herauskommt oder irgend eine einseitige Durchbrechung der Speziescharaktere stattfindet. Redet man von den morphologischen Varietäten im engeren Sinne, so läßt sich kein einziges Beispiel aufweisen, daß solche auf dem Wege unmerklicher Transmutation entstanden seien. Die neue typische Geschlossenheit der Umwandlung tritt stets plötzlich, auf einmal auf, und zwar bezieht sich die ruckweise Veränderung stets nur auf Nebensächlichkeiten. Mag ein Tauben- oder Pferdezüchter noch so viele Rassen erzielen, er wird doch nichts ändern können in jenem spezifischen Verhältnis zwischen den einzelnen Organen, infolge deren wir in jeder neuen Tauben- oder Pferderasse sofort wieder eine Taube oder ein Pferd erkennen. Ebensowenig hat man jemals beobachtet, daß sich solche erzielte Rassenunterschiede in konstanter und natürlicher Weise addierten[3].

Redet man von den Monstrositäten, so ist anzuerkennen, daß sie bisweilen dem Typus einer fremden Spezies sehr nahe kommen. Dieselben entstehen, nicht nur unter dem Einfluß der Züchtung, sondern in der freien Natur spontan, wie mit einem Schlage, indem sie sogleich fertig, unvermittelt als etwas Neues ins Dasein treten. Sollten nun die gedachten Vorgänge zu einem neuen in sich geschlossenen Typus führen, so wäre hierzu eine ganze Reihe von Hand in Hand gehenden korrelativen Umwandlungen erforderlich. Solche sind aber nie und nirgends beobachtet worden. Man kennt keinen einzigen Fall, daß Monstrositäten sich dauernd erhalten hätten, und daß bei weiterer Fortpflanzung die übrigen Merkmale nachgeholt worden wären. Hier läßt sich also nicht einmal zu Gunsten einer ruckweisen

[1] Darwin, Das Variieren der Tiere und Pflanzen im Zustande der Domestikation (1868).

[2] Der Darwinismus usw. I 48.

[3] Man vergleiche hierüber v. Bär, Studien II 348 ff.

Deszendenz etwas feststellen. Noch viel weniger aber können die Monstrositäten zu Gunsten der Transformationslehre angerufen werden. Denn von Akkumulation zeigt sich bei ihnen keine Spur.

Es ist also sicher, daß eine Variabilität, wie sie von der Transformationslehre gefordert werden muß, gegenwärtig in der Natur nicht existiert[1].

616. Da alle Erfahrungen in der Gegenwart die vorausgesetzte Veränderlichkeit der Organismen ausschließen, beruft man sich ferner auf die Vergangenheit mit ihren „veränderten Verhältnissen" und „langen Zeiträumen". Ja, lange Zeiträume! Was wird nicht alles der Zeit aufgebürdet! Wären nun auch die von einzelnen exzentrischen Geologen geforderten „Zeiträume" anzuerkennen, so übersehe man nicht, daß die Zeit an und für sich kein Veränderungsfaktor ist, sondern nur Platz für Veränderungen zu gewähren vermag. Die Zeit bietet nur die Möglichkeit; der ganze Grund der Transmutation muß in der Natur der Dinge gesucht werden. Nach den zuverlässigsten Berechnungen hat nun aber die Bildung des Kosmos und speziell der Erde keineswegs jene exorbitanten Zeiträume in Anspruch genommen, mit welchen man in darwinistischen Kreisen wie mit Kleinigkeiten um sich wirft[2]. Der Botaniker Sachs, der jahrelang mit Lebhaftigkeit für Darwin eingetreten war, wandte sich so entschieden von ihm ab, daß er im Hinblick auf die langen Zeiträume, deren Darwin für seine allmähliche Umbildung der Typen benötigt, das spöttische Wort schrieb: „Mir kommt das so vor, als ob jemand glauben wollte, daß in sehr langen Zeiten ein Dreieck die Eigenschaften einer Ellipse annehmen müsse."[3] Doch die zeitliche Möglichkeit auch zugegeben: wie steht es denn mit den eigentlichen Faktoren der Transmutation? Bei dieser Frage verweist man uns auf die „andern Verhältnisse" früherer Zeiten. „Andere Verhältnisse!" Sollen wir etwa andere Naturgesetze annehmen? Oder waren andere Stoffe vorhanden, andere Elemente als jetzt? Wirkten andere Kräfte in der Natur? Denn mit der bloßen Annahme einer höheren Temperatur wäre wenig oder nichts gewonnen. Man gebe im einzelnen klar und bestimmt an, wie wir uns diese „andern Verhältnisse" zu denken haben, dann braucht man nur noch den Beweis zu liefern, daß sie wirklich vorhanden waren. Eine konfuse Träumerei ist keine Wissenschaft. Setzen wir den Fall, es würde gelingen, die gestellten Fragen zu beantworten, dann wären uns alle von außen kommenden Einflüsse bekannt, denen zu jener Zeit die Organismen ausgesetzt waren. Dann bleibt immer noch die eigentliche Frage zu

[1] Man vergleiche hierüber ebd. II 294 ff.

[2] Man vergleiche hierüber Wigand, Der Darwinismus I 284 ff; Pfaff, Schöpfungsgeschichte[2] (1877) 676; v. Bär a. a. O. II 292; de Vries, Mutationstheorie I (1903) 62.

[3] Reinke, Die Welt als Tat[3] 380.

beantworten, nämlich, wie diesen rein mechanischen, den Organismen fremden Kräften die bildende und formende Wirksamkeit zukommen könne. *Hic Rhodus, hic salta!* Soweit unsere Kenntnis der Vergangenheit reicht, ist hiervon nicht die leiseste Spur aufzudecken. Gelegentlich haben wir schon oben die in den ägyptischen Pyramiden aufgefundenen Mumien von Hunden und Katzen, Ochsen und Affen, Krokodilen und Vögeln herangezogen, mit der Bemerkung, daß sich dieselben mit den heute existierenden Spezies vollständig decken. Dasselbe ist von den Pflanzenresten der alten ägyptischen Luftziegel zu sagen sowie von den Ziegen der Steinperiode in der Schweiz, von den Zypressen in den Ablagerungen des Mississippigolfes, sogar von den Konchylien der eozänen, pliozänen und postpliozänen Tertiärzeit und den Molluskenarten der silurischen Meere, wie denn überhaupt die scharf ausgeprägte Dauerhaftigkeit des Speziescharakters sich durch die ganze fossile Welt hindurchzieht. Sobald Tierreste auftreten, erscheinen sie als unabweisbare Zeugen für die vollständige Geschiedenheit der Arten. In der Silurperiode lassen sich bereits 9000 verschiedene Tierspezies konstatieren. Und wie die Kephalopoden, Krustaceen und Fische der Silurzeit, so treten im Kohlenzeitalter die Sigillarien, Lepidodendren und dann die Belemniten, Ichthyosaurier, Pterodaktylen usw. plötzlich und ganz unvermittelt auf und verschwinden fast ebenso häufig ganz plötzlich, ohne irgendwelche Spuren von verwandter Nachkommenschaft zu hinterlassen. Mit den zuletzt erwähnten Tatsachen berühren wir einen Punkt, der nicht nur nicht für, sondern entschieden gegen die Transformationslehre Zeugnis ablegt; dieser Punkt verdient noch besonders in folgendem hervorgehoben zu werden.

617. Wir sagen darum zweitens: Die Naturtatsachen zeigen uns deutlich in positiver Weise, daß in der Natur niemals Umformungen der einen Spezies in die andere durch allmähliche unscheinbare Übergänge, durch Anhäufung unendlich kleiner Abänderungen stattgefunden haben. Wäre nämlich der Fortschritt von einer Spezies zur andern mittels kontinuierlicher Abweichungen erfolgt, so müßten wir überall ein buntes Gewirr ineinanderfließender Übergangsformen entdecken. Die Verschiedenheiten müßten kontinuierlich sein in der Weise, wie sich z. B. die Abstände zweier einen Winkel bildenden Linien kontinuierlich ändern. Nun zeigt aber die Natur an keinem einzigen Punkte diese Kontinuität auf, sondern besitzt nur scharf voneinander getrennte Klassen mit mehr oder minder großen Zwischenweiten. Überall finden die Übergänge statt nicht nach Art einer kontinuierlichen Linie, sondern nach Art eines Sprünge machenden Punktes.

Man sagt uns, die Zwischenformen seien alle insgesamt untergegangen. Aber warum denn das? Waren denn die vollkommenen Mittelstufen, welche zu Grunde gingen, weniger existenzfähig als die noch existierenden unvollkommenen? Warum findet man nirgends in der Natur jene an und für sich kontinuierliche Umänderung?

Warum sehen wir überall Spezies, welche durch größere Intervalle getrennt sind?

Man sagt uns, die paläontologischen Funde würden mit der Zeit diese Zerklüftungen überbrücken. Die Fachgelehrten schneiden aber hier jede Hoffnung peremtorisch ab[1], indem sie behaupten, wohl fände man in verschiedenen Erdschichten Zwischenglieder zwischen weit entfernten Gattungen, welche sich wie Punkte zwischen je zwei bekannte Punkte hineinschieben lassen, aber nirgends Formen, welche sich unmittelbar berührten und zeitlich genau nacheinander aufträten, so zwar, daß sie die Punktreihe, wenn auch nur an einzelnen Stellen, zu einer unterbrochenen Linie machten. Pfaff sagt: „Eine vollständige Reihe zeitlich einander folgender Individuen, die zwischen zwei Gattungen von einer Stufe zur andern fast unmerkliche Änderung erkennen lassen, das ist es, was die Theorie verlangt und was unendlich oft trotz der Mangelhaftigkeit unseres Materials gefunden werden müßte, aber nicht gefunden wird. Gerade dieses Leugnen jedes plötzlichen Wechsels und jedes plötzlichen Auftretens von neuen Arten und das starre Festhalten an der Annahme, daß alles ganz allmählich durch unmerkliche Veränderungen und durch Forterbung und Steigerung erzeugt worden ist, ist das Wesentliche an der Darwinschen Theorie“[2], wie überhaupt an jeder Transmutationstheorie. Die Ausrede, unser Wissen sei wegen der Unvollständigkeit der paläontologischen Urkunden noch ein Stückwerk, hilft hier nichts. Sollten die großen Lücken, welche die bekannten 150 000 verschiedenen Tierspezies und die gleich zahlreichen Pflanzenspezies voneinander trennen, durch Transmutationsprozesse einmal überbrückt worden sein, so müßte sicher eine ganz exorbitante Zahl von Individuen als Träger dieser Prozesse existiert haben[3]. Warum hätte das geologische Profil nicht wenigstens ein einziges Mal in vertikaler Richtung eine Formenreihe aufgewiesen, welche sich wenigstens in einer Beziehung so kontinuierlich verändert hätte, wie es der Transmutationstheorie entspricht?

618. Aus den angedeuteten Tatsachen ergibt sich, daß der Speziesbegriff nicht etwa bloß als subjektiv ersonnene Schablone eine klassi-

[1] Man vergleiche Fr. Pfaff, Schöpfungsgeschichte[2], Frankfurt 1877, 667—710. Der berühmte Joachim Barrande beschließt das 4. Kapitel seiner Schrift „Trilobites“, welches „Épreuve des théories paléontologiques par la réalité“ enthält, mit folgenden Worten: „Toutes ces manifestations presque soudaines de la vie sous de nouvelles formes typiques, apparaissant constamment et partout avec la plénitude de leurs caractères distinctifs, sont en complète discordance avec l'hypothese d'un développement graduel par variations insensibles et successives, car cette transformation n'aurait pu s'opérer que par une série indéfinie de formes intermédiaires, dont il ne reste aucune trace, dans aucune contrée“ (p. 267).

[2] Schöpfungsgeschichte 676. Ähnlich Wigand, Darwinismus I 288; v. Bär, Studien II 292.

[3] Der Versuch Hilgendorfs, in den höchst abweichenden und durch Übergänge verbundenen Formen des vielgestaltigen *Planorbis multiformis* in dem Steinheimer Becken den Stammbaum genealogisch nachzuweisen, muß als mißglückt angesehen werden. Man vergleiche Wigand a. a. O. I 427.

fikatorische Bedeutung besitzt, sondern in der Natur der Dinge begründet ist. Die soeben vorgetragene Begründung läuft auf das nämliche hinaus, als wenn wir mit Wigand sagten: „Der Begriff der vollkommen selbständigen und unveränderlichen Spezies, wie derselbe bisher fast allgemein anerkannt wurde, ist das Bollwerk, welches der Transmutationslehre von vornherein im Wege steht."

Man ist nun gegen den Speziesbegriff und hiermit gegen die ganze oben gegebene Begründung vorgegangen, indem man das in neuerer Zeit übliche Kriterium der Arten bemäkelte. Fast allgemein (besonders seit Kölreuter und Buffon) wurde nämlich dieses Kriterium darin gefunden, daß für bloße Varietäten gehaltene Organismen unbegrenzt fruchtbare Nachkommenschaft erzielten, während es bei den Individuen verschiedener Spezies nicht der Fall sei. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als wenn die Zeugungsfähigkeit selbst die Art bestimmte, sondern man erblickt in ihr nur das sicherste Zeichen der vorhandenen Art. „Nicht die Zeugung", sagt Spring, „sondern das Bild, welchem nachgezeugt wird, bestimmt die Art."

Zunächst hatte die Beobachtung auf dieses äußere Unterscheidungszeichen des inneren Artunterschiedes hingeleitet. Im allgemeinen hatte man bemerkt, daß nur jene Individuen sich in der Natur fruchtbar untereinander paaren, welche in dem gesamten morphologischen Typus eine hervorragende Übereinstimmung bekunden, während die Befruchtung bei Individuen von morphologisch verschiedenem Habitus auf Hindernisse stößt[1].

Dann erachtete man es aber auch für ein Erfordernis des Naturzweckes, daß in der Art und Weise der Fortpflanzung die Existenz der Spezies gesichert und die Vermischung typisch unterschiedener Lebensformen verhindert werde. „Die einfachste Überlegung", meint Rudolf Wagner, „muß uns dahin führen, uns zu überzeugen, daß die starken Schranken, welche in der instinktmäßigen Abneigung der verschiedenen Arten zur wechselseitigen Vermischung, in der jedenfalls höchst beschränkten Fruchtbarkeit einer solchen, wenn sie stattfindet, liegen, allein schon diesen physiologischen Tatsachen ein Anrecht auf ernste Beachtung geben. Ich will den Satz nicht so stellen, wie man öfter getan hat: Weil zwei Tiere sich nicht fruchtbar vermischen oder keine dauernd fruchtbare Nachkommenschaft geben, bilden sie verschiedene Arten —, sondern umgekehrt: Eben weil es verschiedene Tierarten gibt, zeigen sich auch in ihren physiologischen Generationsprozessen gesetzmäßige Schranken, welche es verhindern, daß durch unbeschränkte Vermischung immer neue Mischlingsformen hervorgehen, welche alle Stabilität in dem notorisch Spezifischen der Formen vernichten müßten." [2]

[1] Man vergleiche hierüber Huxley, Ursachen der Erscheinungen in der organischen Natur 95 ff.

[2] Die ältere Naturphilosophie verblieb in diesem Punkte bei der Ansicht des Aristoteles. Der Stagirite legt auf Fruchtbarkeit und Sterilität als Unterschei-

Dieses Unterscheidungszeichen ist nun der Gegenstand der heftigsten Angriffe geworden. „Eine sehr wichtige und vielfach erörterte Frage ist", sagt de Vries[1], „die nach dem Verhalten der Fruchtbarkeit der Bastarde in den späteren Generationen. Hier wie so oft in der Bastardlehre stehen die Meinungen der verschiedenen Forscher sich diametral gegenüber, je nach den Beispielen, von denen sie ausgehen. Gärtner, Wichura und Nägeli sprechen sich dahin aus, daß die Fruchtbarkeit im Laufe der Generationen allmählich abnehme. . . . Naudin ist der entgegengesetzten Ansicht, und Hurst fand in seinen Versuchen mit *Berberis Stenophylla* die Fertilität der Nachkommen erheblich größer als diejenige des ersten käuflichen Bastards." Das ist augenblicklich der Stand der Bastardfrage in den Augen der Transmutationstheoretiker.

Der Gegenstand unserer Diskussion überhebt uns der Notwendigkeit, uns auf die gedachte Frage näher einzulassen. Käme auch das fragliche Unterscheidungszeichen, die gewöhnliche Sterilität der Bastarde, zum Falle, so würde dadurch die Sache selbst, der innere Artunterschied, in keiner Weise berührt. Die Spezies bleibt bestehen. Denn, wie es im Volksmunde heißt, Adler brüten keine Tauben, und eine Ameise legt kein Gänseei. In den Dingen selbst muß ein Grund liegen, warum bei Pflanzen und Tieren die Eigenschaften der Eltern bei den Nachkommen durch alle Generationen hindurch in den Grundzügen wiederkehren. Es muß ebenfalls in den Dingen selbst ein Grund vorliegen, welcher den Hauptcharakter eines Dinges unter allen verschiedenen äußeren Umständen konstant festhält, oder, wenn geringe Abänderungen durch äußere Einflüsse veranlaßt werden, nach dem Aufhören dieser Einflüsse wiederherstellt[2]. Und es muß in den Dingen selbst ein Grund vorliegen, warum die verschiedensten Typen unter den gleichen Umständen ihre Verschiedenheit in schroffster Weise aufrechthalten. Das ist eben der das Wesen der Dinge ausmachende Speziescharakter.

Aus der unanfechtbaren objektiven Existenz fixer Speziescharaktere ergibt sich keineswegs, daß eine jede einzelne Spezies in ihren sämtlichen Merkmalen von jeder andern verschieden sei. Es findet viel-

---

dungszeichen gar kein Gewicht. Daß viele der Bastardtiere einigermaßen fruchtbar seien, wußte er. Die gewöhnliche Unfruchtbarkeit derselben leitete er irrtümlich von der Tatsache ab, daß sie gewöhnlich von Tieren abstammten, die bereits von geringerer Fruchtbarkeit wären (*Περὶ ζῴων γενέσεως* l. 2, c. 7—8).

[1] Mutationslehre II (1903) 65.

[2] O. Heer erinnert daran, daß die spezifische Verschiedenheit vieler Alpen- und Polarpflanzen sich erhalten hat, obgleich dieselben seit der Diluvialzeit voneinander getrennt und den verschiedensten Lebensbedingungen ausgesetzt gewesen; daß die Insekten Englands, obgleich sie seit der Aufhebung der Landverbindung mit dem Kontinent in der Diluvialzeit von ihren Artgenossen des Kontinents getrennt waren und unter ganz abweichenden Einflüssen gelebt haben, in ihren Trieben die vollständigste Übereinstimmung mit denselben an den Tag legen (Urwelt der Schweiz [1865] 595 ff).

mehr eine netzförmige Verwandtschaft statt, so daß die Klassifikation verschieden wird, je nachdem man nach diesem oder jenem Merkmal klassifiziert. Daher die Verschiedenheit der Ansichten der Naturforscher auf so vielen Gebieten des natürlichen Systems. Häckel behauptet in seiner „Monographie der Kalkschwämme“ [1], diese ließen sich nach 13 verschiedenen Systemen gruppieren, und für jedes ließen sich Gründe geltend machen.

619. Mit unsern Erörterungen soll aber der Transmutation in der Natur keineswegs alle und jede Bedeutung abgesprochen werden. Die Natur liebt bei aller Beständigkeit die Verschiedenheit *(natura diverso gaudet; ludit in individuis)*; darin zeigt sich gerade das Wunderbare in der Natur, daß sie mit der größten Einheit und Ordnung die größte Mannigfaltigkeit zu verbinden weiß. Dieser Naturtendenz kommt die Veränderlichkeit der einzelnen Gestaltungen zu gute.

Alsdann wird sie auch bezüglich jener Transformation, welche auf der Basis der Artenstabilität stattgefunden haben mag (n. 614), von Bedeutung gewesen sein. Da wir sahen, daß alles in der Natur zueinander hingeordnet ist, so mag eine durch äußere Einflüsse hervorgerufene Transmutation die in der Natur vorgesehenen inneren Umbildungen innerhalb einer jeden einzelnen Spezies eingeleitet haben, indem sie die durch Transformation zu überschreitenden Intervalle auf ein Minimum ruduzierte.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so müssen wir erklären, daß es den Transmutationstheoretikern nicht gelungen ist, sich durch das Heranziehen von Naturtatsachen eine irgendwie wissenschaftlich feste Basis zu verschaffen. Im Gegenteil: es darf als ein feststehendes Resultat der Naturforschung, sowohl der Gegenwart als der Vergangenheit, betrachtet werden, daß die Transmutationstheorie mit den Naturtatsachen unvereinbar ist.

Zwei Voraussetzungen des mechanistischen Monismus haben wir uns jetzt bereits in ihrer Nichtigkeit vorgeführt: die Notwendigkeit der Deszendenz im allgemeinen und die Tatsächlichkeit der Transformation im besondern. Der genannte Monismus gibt der Transformation ein ausschließlich mechanistisches Gepräge, indem er den Darwinismus in sich aufnimmt. Infolge der bisherigen Überlegungen ist er gänzlich zu Falle gebracht. Denn was will er machen, wenn das Reich der Tatsachen ihn mit seiner Transmutation kategorisch vor die Türe setzt? Aber unsere Aufgabe verlangt, daß wir dessen Haltlosigkeit nach allen Seiten hin bloßlegen.

---

[1] Berlin 1872.

§ 4.

Deszendenz vermittelst ausschließlich mechanischer Transmutation ohne jede innere Zweckstrebigkeit ist eine Unmöglichkeit.

620. Wäre nun auch die Deszendenz eine ebenso notwendige Forderung der Wissenschaft, wie sie ein unpassender Luxusartikel ist, und wäre auch die Transformation ebenso bewiesene Tatsache, wie sie eine den Tatsachen nicht entsprechende Dichtung ist, so bliebe dennoch die mechanistisch-monistische Behauptung, daß die Deszendenz durch Umwandlung auf irgend einem rein mechanischen Wege vor sich gegangen wäre, eine Unwahrheit.

Von allen mechanistischen Transformationstheorien ist die Darwins die gepriesenste. Sagt doch noch de Vries[1] in seinem neuesten großen Werke: „Die Deszendenzlehre ist die wissenschaftliche Erklärung der systematischen Verwandtschaft. Diesen Satz zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben, ist Darwins unsterbliches Verdienst. Er hat dadurch die ganze biologische, systematische, embryologische und paläontologische Wissenschaft umgeformt, ihr unermeßliche Quellen neuer Forschung eröffnet, überall Fundgruben angewiesen, wo neue Tatsachen fast nur zu greifen waren. Und diese neuen Entdeckungen haben stets die Theorie bestätigt, zahllose Beweisgründe für sie beigebracht, und sie so zu einem stattlichen und unerschütterlichen Gebäude erhoben." Wir dürfen es daher nicht unterlassen, die Unerschütterlichkeit des Prachtbaues zu prüfen.

Darwins Eigentümlichkeit besteht darin, daß er die mechanischen Einflüsse der Außenwelt, welchen die ganze Bildung der Organismen zu verdanken sein soll, nach Analogie einer Zuchtwahl auffaßt. Was bei der künstlichen Züchtung die Wahl des Züchters ist, das leiste in der Natur das bloße Überleben des Passendsten, welches die Folge einer allgemeinen Konkurrenz, eines „Kampfes um Dasein" sei und unausbleiblich sein müsse. Es ist das die von Darwin so genannte „Auslese". Die Auslese setzt eine Anzahl mehr oder minder abweichender Formen voraus; und diese Mannigfaltigkeit setzt eine unbegrenzte Variabilität des ursprünglich charakterlosen, aber vollkommen bildsamen Materials voraus. Damit das Resultat der Auslese, nämlich der höhere Grad des Angepaßtseins, verharre, muß Vererbung eintreten: damit es sich zu einem bemerkenswerten Grad addiere, muß die vererbte Abweichung eine neue Basis für Variation und Auslese in derselben Richtung abgeben; denn nur so kann ja eine Summierung der Abänderungen erfolgen und eine „Anpassung" sich ergeben[2].

Wie wäre etwa der Ursprung der Fledermäuse zu erklären? Auf irgend welche zufällige Veranlassungen hin hätten einzelne Organismen etwas längere Zehen der Vorderfüße erhalten: wiederum wären auf

[1] Die Mutationstheorie I 20. [2] Siehe dazu de Vries a. a. O.

zufällige Veranlassungen hin bei einzelnen Individuen Ansätze zu Flughäuten entstanden. Zufällig hätten sich wiederum einzelne Individuen in Existenzbedingungen befunden, zu denen die verlängerten Zehen mit ihren Flughautansätzen gepaßt hätten („Anpassung"). Unter diesen gewiß eigentümlichen Existenzbedingungen hätten sich manche der mit der „Anpassung" heimgesuchten Individuen zufällig miteinander gepaart (Zuchtwahl). Und dann hätten manche der aus solcher Paarung herstammenden Nachkommen bereits von Geburt an jene Veränderungen besessen (Vererbung). Nach einem Millionen Jahre andauernden Spiel des Zufalls wären endlich durch eine endlos lange Reihe von Zwischenbildungen und Additionen hindurch die Zehen so lang und die Zwischenhäute so ausgebreitet worden, daß die Tiere ihre Vorderbeine zum Fliegen hätten brauchen können.

621. Es ist nun unfraglich zuzugeben, daß in der Natur eine „Auslese", ein „Kampf ums Dasein" stattfinden mag, insofern aus einer größeren Menge ungleich modifizierter Individuen, welche bereits eine fertige Natur besitzen, die vorteilhafter modifizierten eher erhalten bleiben als die übrigen. Es ist ferner zuzugeben, daß die in der Natur vorkommenden Abänderungen den Charakter von Anpassungen an veränderte Lebensbedingungen besitzen. Es sind nicht bloß chemische Abänderungen (Farbe, Gehalt an Pflanzensäuren, Zucker, ätherischem Öl, Amygdalin usw.), sondern auch anatomische (Behaarung, fleischige Textur, Verdickung von Zellwänden). Sogar kann Vergrößerung des ganzen Organismus oder einzelner Teile, insofern sie die wesentlichen Gestaltsverhältnisse nicht beeinträchtigt, stattfinden. Endlich werden auch noch Veränderungen in dem periodischen Verhalten (z. B. Belaubung, Blütezeit, Fruchtreifung, Lebensdauer) beobachtet. Hier wären wir an der Grenze des Zugeständnisses angelangt.

622. Bevor wir die Leistungen der Theorie besichtigen, wollen wir ihre hauptsächlichsten Voraussetzungen in Augenschein nehmen.

Erstens setzt man voraus, die dem mechanischen Einfluß zu unterstellenden Organismen besäßen eine allseitige, unaufhaltsam weiterschreitende Variabilität ohne Grenzen, zum mindesten eine so weite, daß sie von der Monere bis zum Affen reiche. Dazu bemerkt de Vries[1]: „Die Ansicht, daß alle Eigenschaften der Organismen in jeder gewünschten Richtung variabel sind und daß jede kleinste Abweichung im Kampf ums Dasein ausgelesen und in dem erforderlichen Grade gesteigert und schließlich fixiert werden kann, ist allerdings eine äußerst bequeme. Ich gestehe gern, daß sich mit ihr fast alles in sehr plausibler Weise zurechtlegen läßt, und daß derartige Erklärungen in hohem Maße anziehend auf den Leser wirken. Aber das ist noch keine Wissenschaft. Denn zuerst sollten die inneren Widersprüche des Systems aufgeklärt werden, und wenn man dieses ver-

[1] Die Mutationstheorie II 665.

sucht, so gelangt man bald zu der Überzeugung, daß die Hypothese selbst sich mit den Erfahrungstatsachen nicht im Einklang befindet."

Zweitens setzt man voraus, irgend eine zufällig aufgetretene individuelle Abänderung vererbe sich von Generation zu Generation mit steigender Festigkeit, bis sie schließlich vollständig fixiert zu einer neuen Spezies werde. Nun zeigt aber die allgemeinste Beobachtung, daß individuelle Abänderungen sich nur in sehr beschränktem Grade in einzelnen Fällen vererben, und daß zudem jede auftretende Veränderung einer Spezies umgekehrt eine überwiegende Neigung hat, schon in einer der nächsten Generationen in die ursprüngliche Form zurückzuschlagen.

Drittens setzt man voraus, in der Natur fände unter den in der Überzahl produzierten Individuen derselben Art regelmäßig eine Konkurrenz statt, bei welcher die Entscheidung für die Erhaltung der überlebenden Individuen in den nützlicheren Eigenschaften liege. Theoretisch betrachtet ist nun der Gedanke unfraglich sehr wahr, daß im Falle einer Überproduktion und Konkurrenz — von anderweitigen Umständen abgesehen — die individuell besser veranlagten oder situierten Organismen die andern überholen. Und auch praktisch gesprochen kann wohl kaum bezweifelt werden, daß der Fall in der Wirklichkeit mehr denn einmal programmäßig so verlaufen ist. Im allgemeinen aber ist das nicht der Fall. Um das Entstehen schnellfüßiger Wölfe zu erklären, nimmt Darwin an, der Wolf sei darauf angewiesen, sich von schnellaufenden Tieren, etwa einer Hirschart, zu ernähren. Die schnelleren Wölfe werden natürlich den Hirsch leichter erjagen als die langsameren. Also, so schließt Darwin, ist es wahrscheinlicher, daß der langsamere Wolf untergehen wird, während der schnellere sein Leben und seine Nachkommenschaft sichert. Ein naiver Schluß! Ein anderer würde mit demselben Recht folgenden Schluß machen: Also wird der langsamere Wolf häufiger vergebens Jagd auf Hirsche machen und somit, durch Hunger gezwungen, häufiger auf die Jagd gehen; und da gesunde Leibesübungen den Körper kräftigen, so ist der langsamere Wolf dem schnelleren gegenüber im Vorteil.

Ähnliches ließe sich sagen, wenn Darwin, anstatt dem schnellfüßigeren Wolf, dem schnellfüßigeren Hirsch seine Beachtung geschenkt und betont hätte, der langsamere Hirsch stehe in größerer Gefahr, vom Wolf erjagt und zerrissen zu werden, als der schnellfüßigere. Mit Recht hat man bemerkt, daß die Annahme gänzlich in der Luft schwebt, als wenn bei irgend einer Gefahr eine bestimmte, durch Variierung bedingte Organisation von entscheidender Bedeutung wäre. Wie viele andere Faktoren kommen da noch in Betracht, in Vergleich zu welchen irgend ein Organisationsvorteil völlig verschwindet! Die günstigere Situation gibt viel öfter den Ausschlag. Bei einem Unglück auf der Eisenbahn bleiben nicht die unverletzt, welche die festesten Knochen haben, sondern die, welche die günstigsten Plätze einnehmen. Die Wirklichkeit mit ihren höchst komplizierten Verhältnissen macht

gar oft durch die Theorie einen gewaltigen Strich. Und so auch in vorliegendem Falle. Nichts ist in der wirklichen Natur weniger Tatsache als eine solche allgemeine Konkurrenz.

Viertens fingiert der Darwinismus ein Divergenzprinzip. Um nämlich zu erklären, warum in früheren Perioden gerade die Mittelformen zwischen den bestehenden Typen verschwinden mußten, behauptet man, schon die bloße Divergenz zweier Formen im Kampfe ums Dasein verleihe eine um so größere Chance für das Fortbestehen, je weiter die beiden Formen voneinander abwichen, etwa die schnellsten und langsamsten Wölfe, während die Zwischenformen aus dem nämlichen Grunde hätten untergehen müssen. Indessen weiß die Natur von einem derartigen Prinzip gar nichts.

Fünftens redet der Darwinismus von einem Permanenzgesetz. Er muß uns doch sagen, warum heute die Spezies nicht mehr variabel, sondern parmanent sind. Da heißt es denn: Sobald die einzelnen Spezies sich den Verhältnissen vollkommen angepaßt haben, so verlangt das Permanenzgesetz, daß die Speziesbildung aufhöre. Somit müssen also sämtliche Spezies heute den Höhepunkt ihrer Anpassung an alle die verschiedenen Verhältnisse, unter denen sie leben, erreicht haben. Das heißt nicht Tatsachen durch Hypothesen erklären, sondern Tatsachen erdichten, um den beliebten Hypothesen eine Stütze zu bereiten.

623. Dies über die Voraussetzungen des Darwinismus. Die entscheidende Frage geht nun dahin, ob es dem Darwinismus wirklich gelungen ist, die Artenbildung seinem Versprechen gemäß auf rein mechanischem Wege zu erklären.

Fürs erste behaupten wir, daß die organischen Formen mit ihrem Anpassungscharakter unmöglich durch allmähliche mechanische Variation und bloßen Fortbestand des Passendsten entstanden sein können.

Die Anpassung, wie sie etwa das Ergebnis zufälliger und mechanischer Abänderungen sein mag, steht zu jener fortgesetzten Veränderung der Organisation, wie sie der Darwinismus behufs Erklärung der heute existierenden Spezies voraussetzen muß, in gar keinem Verhältnis.

Es möge uns gestattet sein, den vortrefflichen Auseinandersetzungen des Professors Reinke[1] im wesentlichen hier zu folgen. In der Theorie Darwins bleiben folgende Tatsachen zum mindesten unerklärt: der Fortbestand des Passendsten, die morphologischen Umbildungen, die Formenreihe der Organismen und die Lücken zwischen denselben, das allmähliche Entstehen neuer Organe und schließlich die gleichzeitige und sich entsprechende Veränderung mehrerer Glieder. Fassen wir die einzelnen Einwendungen der Reihe nach ins Auge.

---

[1] Die Welt als Tat[3] 377.

Das Ungenügende in Darwins Theorie erhellt zunächst aus eben jener Tatsache, auf die sie sich an erster Stelle stützen soll. Die Selektion im Taubenschlag oder im Schafstall erweist sich als wirksam, weil hierbei die Überlegung des Tierzüchters eingreift; allein in der Natur beobachten wir immer nur Schwankungen in der Gestalt, welche z. B. bei Standortsverkümmerungen sich in der Fortpflanzung beim Eintritt normaler Lebensbedingungen wieder ausgleichen. Auch dürfen wir uns nicht verhehlen, daß die von Kulturrassen erworbenen Merkmale keineswegs günstig wirken im Kampf ums Dasein, der dieselben sofort unterdrückt, wenn die künstlichen Kulturbedingungen aufhören. Wir brauchen nur an das Verhalten der Kohlarten zu erinnern. Der Fortbestand der neu erworbenen Eigentümlichkeiten ist eben keine Tatsache.

Nägeli bestreitet aufs entschiedenste, daß die Tier- und Pflanzenwelt, wie wir sie kennen, aus einfachen Anfängen durch natürliche Züchtung im Sinne Darwins hervorgegangen sein könne. Um seine Ansicht zu begründen, unterscheidet er die morphologischen von den Anpassungsmerkmalen. Morphologische sind solche Merkmale, die an sich keinen erkennbaren Nutzen für Pflanzen und Tiere besitzen, sondern nur in Gestaltsverhältnissen sich äußern, wie beispielsweise die Zahl der Keimblätter oder Staubfäden. Nun kommt aber ihnen für Charakterisierung der Arten und Gattungen ein weit größerer Wert zu als den Anpassungsmerkmalen. Nach Darwin muß nun ein Merkmal um so leichter durch Selektion verdrängt werden, je weniger nützlich es ist. Im Pflanzenreich sind dagegen die konstantesten gerade die morphologischen Merkmale, die im Kampf ums Dasein keinen Nutzen gewähren. In seinem Werke über die Abstammung des Menschen erkennt Darwin[1] seinen Irrtum unumwunden ein: „Ich hatte früher", sagt er, „die Existenz vieler Strukturverhältnisse nicht hinreichend beachtet, welche, soweit wir es beurteilen können, weder wohltätig noch schädlich zu sein scheinen, und ich glaube, dies ist eines der größten Versehen, welche ich bis jetzt in meinem Werke entdeckt habe. . . . Derartige Gebilde können durch die Art der Zuchtwahl ebensowenig wie durch die vererbten Wirkungen des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs von Teilen erklärt werden."

Eines weiteren Grundes erwähnt Nägeli in seinem späteren Buche über die Theorie der Abstammungslehre, weshalb Darwin dem Zufalle zu viel eingeräumt habe. Bei einer richtungslosen Abänderung würde sich das Reich der Organismen nie über den Zustand einzelliger Wesen erhoben haben, weil ein durch Zufall in einer Richtung getaner Schritt der Entwicklung durch den nächsten Schritt wieder ausgeglichen werden könne und müsse. Jedenfalls lassen sich aus der Selektion weder die Scheidung der Formenreihen noch die Lücken

[1] Die Abstammung des Menschen I 132; II 341.

zwischen diesen Reihen erklären, da vielmehr eine netzförmige Anordnung der Gruppen zustande kommen muß. Ähnlich wie der Botaniker Nägeli äußert sich der Zoolog v. Bär. Auch er wendet sich gegen den Zufall als treibende Kraft der Entwicklung. Zufällige Veränderungen, bemerkt er, können ebensogut schädlich wie nützlich sein, und zufällige Variationen, die sich zufällig gehäuft haben, werden ebenso leicht durch den nächsten Zufall vernichtet. Es liegt also gar kein Grund vor, weshalb Pflanzen und Tiere zu höherer Vollkommenheit aufsteigen sollten.

Wollte man in den Organismen einen inneren Trieb nach höherer Entwicklung annehmen, so könnte die Weiterbildung eines neuen Organs wohl gehemmt, aber nicht endgültig beseitigt werden; das der Natur innewohnende Streben nach Vervollkommnung müßte die äußeren Hindernisse, die Zeit, wo ein Organ nutzlos oder hinderlich ist, überdauern. Dagegen muß nach der Selektionslehre das neu entstehende Glied vom ersten Anfang an vorteilhaft sein, darf jedenfalls keinen Nachteil bringen, widrigenfalls würde es nach den Anforderungen der Theorie selbst zum Verschwinden kommen. Ein unmerklich kleiner Schritt der Abänderung wird aber nur höchst selten behilflich, fast immer dagegen schädlich sein. Vollendete Flügel ermöglichen das Fliegen, was keine kleine Überlegenheit begründen würde; wenn aber beispielsweise die beiden Vorderbeine einer Eidechse sich in vielen Generationen zu Flügeln umbilden, würden zahllose Zwischenformen, zum Fliegen noch untauglich, im Laufen behindert sein. Sie alle wären dem Untergange geweiht, längst ehe das Flügelpaar sich ausgebildet hätte. Die Unhaltbarkeit der Selektionstheorie mit ihrer rein zufälligen Fortentwicklung macht Krönig durch einen Vergleich der höheren Organismen mit einem Buch ersichtlich. Von einem Werk soll eine verbesserte Auflage erscheinen. Wenn nun der Verleger auf eine beliebige, von keinem Zweck, keiner Intelligenz beeinflußten Weise den Text der ersten Auflage sich ändern ließe, so wäre die Wahrscheinlichkeit, daß von Millionen solcher Veränderungen auch nur eine einzige als Verbesserung erschiene, eine höchst geringe. So ist es ein ungeheurer Irrtum, daß wie im Falle des Buches ebenso des Organismus die Möglichkeit günstiger und ungünstiger Abänderungen annähernd gleich groß sein könnte. Krönig kommt zu dem Schlusse, daß, wenn Darwins Hypothese heute zur Wahrheit würde, die Welt der Organismen zusehends ihre Vollkommenheit einbüßen würde.

Spencer und Wolf betonen endlich noch, daß ein zielloses Variieren am wenigsten die gleichzeitige und gleichsinnige Umbildung zusammengehöriger Organe zu erklären vermag. Wenn man auch annehmen wollte, es habe sich zufällig ein Auge oder ein Ohr gebildet, so ist der Glücksfall ganz undenkbar, es habe sich gleichzeitig und allmählich das zu einem symmetrischen Paar noch fehlende Auge oder Ohr entwickelt. Dabei weist Kowalewski auf die häufig

erwähnte Phylogenie des Pferdes hin, bei dem die gleichzeitige Abänderung zuerst an den beiden Hinterbeinen und erst später an den Vorderbeinen auftritt. Derartige Veränderungen, wenn sie überhaupt stattgefunden haben, können nur gesetzmäßig, nicht zufällig fortgeschritten sein.

Somit ist der Darwinismus sowohl in seinen Voraussetzungen wie in seinen Leistungen zu verwerfen.

624. Blicken wir auf den gemachten Weg unserer Erörterungen zurück. Der mechanistische Monismus behauptet erstens, die Ähnlichkeiten, Fortschritte im organischen Reiche, müßten durch genealogische Deszendenz erklärt werden: wir sahen, daß dem nicht so ist. Er behauptet zweitens, die Deszendenz müsse auf dem Wege allmählicher Transmutation stattgefunden haben: ohne Schwierigkeit hat man den Nachweis erbracht, daß die Annahme jeder kontinuierlichen Abänderung mit den Naturtatsachen nicht vereinbar ist. Er behauptet drittens, die Transmutation hätte ohne jedes Entwicklungsprinzip bloß infolge mechanisch wirkender Eventualitäten stattfinden können: wir haben gesehen, daß das von vornherein unmöglich ist. Derselbe behauptet endlich viertens, der Darwinismus habe den Weg für eine mechanistische Erklärung geebnet: wir haben gesehen, daß Darwins Theorie in dieser Hinsicht gar nichts zu leisten vermag.

Der Grundfehler der gekennzeichneten Richtung besteht in der mechanistischen Einseitigkeit, welche alles das wegleugnet, was sich der ausschließlich mechanistischen Erklärung nicht fügen will. Wo ist die vollkommenere Wahrheit, fragen wir mit Wigand[1]: bei denen, welche nur die eine Seite der Welt, die materielle, in Betracht ziehen und gegen ein anderes Gebiet von Tatsachen der Erfahrung und des unmittelbaren Bewußtseins das Auge verschließen, mit der bloßen Behauptung, dasselbe existiere nicht, und welche selbst die meisten Tatsachen der Natur unvermittelt nebeneinander stehen lassen müssen: oder bei denen, welche alle Erfahrungstatsachen ausnahms- und rückhaltlos anerkennen, welche nicht eine einzige, auf die sich die andern stützen, zu verleugnen brauchen, und welche alle diese Tatsachen in einem inneren Zusammenhange als Wirkungen einer einzigen Ursache zu begreifen vermögen?

Im Laufe der Jahre sind zahlreiche Formen der Entwicklungslehre aufgetaucht, welche von der Darwinschen mehr oder weniger abweichen: es hat aber keine so viele Anhänger gefunden, keine in der wissenschaftlichen Welt auch nur annähernd das gleiche Aufsehen erregt. Von allen wird die Tatsache einer Entwicklung unserer jetzigen Arten aus wenigen andersgearteten Organismen entweder ohne weiteres als unantastbare Wahrheit angenommen oder durch Analogieschlüsse wahrscheinlich zu machen versucht. Auf die weitere Frage, wie die

[1] Der Darwinismus II 359.

Entwicklung vor sich gegangen sei, lauten die Antworten sehr verschieden. Die einen wollen mit Darwin, daß die Umwandlung eine allmähliche und unmerkliche war, die andern stimmen, wie v. Bär, Kölliker, de Vries für eine plötzliche und sprungweise. Nägeli, Kölliker, Eimer und andere fordern im innersten Wesen der Organismen grundgelegte Bildungsgesetze, manche dagegen wie George Romanes glauben, daß rein äußere Kräfte ohne „prophetische Keime" genügen. Sehr viele sehen die bunte Mannigfaltigkeit der heutigen Pflanzen- und Tierwelt als das Ergebnis eines glücklichen Zufalles an, so besonders Häckel und Genossen, dementgegen Nägeli, Askenasy. Reinke mit nicht wenigen die unbedingte Notwendigkeit auf ein bestimmtes Ziel hinstrebender Kräfte betonen. Nach Oswald Heer, Zittel und mehreren Neueren wechseln Perioden der Konstanz und der Umwandlungen ab, andern zufolge verläuft die Entwicklung ununterbrochen alle Zeitalter hindurch. Über die Anzahl der Stammformen herrscht die größte Meinungsverschiedenheit. Wer sollte da nicht Reinke[1] beistimmen, wenn er sagt: „Die Deszendenzlehre führt uns in einen Zauberwald, in dem aus allen Richtungen uns eine Fülle ungelöster und größtenteils unlösbarer Rätsel entgegenstarrt; nichts ist daher irriger als der Glaube, daß sie selbst die Lösung des großen Welträtsels bringt?"

Wir sind indessen weit entfernt, jenen Gelehrten unsere Anerkennung zu versagen, welche Pflanzen und Tiere nach allen Seiten bis ins Kleinste untersuchen und die Urkunde ihrer Geschichte aus dem Innern der Erde an den Tag fördern und zu entziffern suchen, sie sind auch in ihrem Rechte, wenn sie an das reiche Tatsachenmaterial Vermutungen knüpfen, zu denen der gegebene Befund berechtigt. Das weite Feld der botanischen, zoologischen, paläontologischen Kenntnisse ist der Kampfplatz, auf dem der Streit um die Entstehung der Arten ausgefochten werden soll.

Das unerläßlichste Erfordernis, um einen Entscheid herbeizuführen, ist eine scharfe und klare Fragestellung. Wir müssen mit aller Bestimmtheit wissen, was wir uns unter „Art" zu denken haben und welchen Grad von Unveränderlichkeit dieser Begriff verlangt. Mit vollem Recht sagt daher de Vries[2] in seinem neuesten Werke: „Am wichtigsten ist eine richtige Würdigung des Artbegriffs für die Deszendenztheorie". „Anfangs eröffnete die Deszendenzlehre die Hoffnung, daß es der Wissenschaft einmal gelingen würde, nicht nur den gemeinschaftlichen Ursprung aller Arten zu erkennen, sondern auch die Entstehung der Arten selbst in das Gebiet der direkten Beobachtung und selbst des willkürlichen Eingreifens in die Vorgänge der Natur hereinzubringen. Von diesem Ziel ist man heute ebensoweit entfernt wie zu Darwins Zeit. Nicht einmal die Fragestellung ist eine völlig klare." „Hier wirkt die herrschende Verwirrung über

[1] Die Welt als Tat[3] 358. [2] Die Mutationstheorie I (1903) 117.

den Artbegriff wohl am meisten nachteilig. Was soll man der Beobachtung oder dem Experiment zugänglich machen? Die Gegner antworten: die Entstehung der üblichen, schematischen Linnéschen Arten. Aber diese sind künstliche Gruppen, deren Umfang jeder nach seinen persönlichen Einsichten umändern kann und tatsächlich auch nur zu häufig abändert." Die Verschwommenheit des landläufigen Artbegriffs macht denn auch eine Unterscheidung von bloßer Varietät oder Spielart unmöglich, was de Vries[1] zu dem verzweifelten Vorschlag bringt, den Begriff der Varietät gänzlich aufzugeben. Damit stehen wir aber nicht vor der endgültigen Lösung, sondern vor dem ersten Anfang.

625. Es dürfte daher zunächst ein Versuch gemacht werden, mehr Klarheit in die Frage selbst zu bringen, indem man den umstrittenen Artbegriff auszuschalten sucht. Derselbe umfaßt die wesentlichen Eigenschaften einer Gruppe von Einzeldingen und sieht von allem Außerwesentlichen ab. Zu einem vollkommenen Artbegriff würde also gehören, daß er alle wesentlichen Merkmale ausdrücklich oder einschließlich enthalte. In der Wirklichkeit nun entsprechen einem solchen Begriff alle jene Einzelwesen, welche bei vielfältiger individueller Verschiedenheit in allen wesentlichen Eigentümlichkeiten übereinstimmen. Wie man sieht, kann eine solche Übereinstimmung nicht bloß bei Pflanzen und Tieren, sondern bei allen erdenklichen andern Dingen vorhanden sein. Ein Unterschied liegt nur darin, daß im Mineralreich den Individuen eine unbestimmt lange Dauer zukommt, während Pflanze und Tier nach einem kürzeren oder längeren Leben zu existieren aufhören und demnach die Art eine ganze Reihe von Generationen umfaßt. Darauf beruht der Satz Linnés: Wir zählen so viele Arten, als es ursprünglich geschaffene Formen gibt. Diese Auffassung von Art setzt voraus, daß aus den Urorganismen nur Nachkommen derselben Art entsprossen, und daß die ersten Lebewesen entweder durch Schöpfung oder wenigstens durch einen unmittelbaren Eingriff des Schöpfers entstanden seien. Letzteres ist sicher, ersteres wird in Zweifel gezogen. Außerdem stoßen wir aber noch auf eine Schwierigkeit: Wie wollen wir feststellen, welche Formen ursprünglich geschaffen sind? Die einzig mögliche Lösung besteht in der Annahme, daß alle Pflanzen oder Tiere und nur diese von denselben ursprünglichen abstammen können, welche sich unbegrenzt fortzupflanzen vermögen: denn wo eine Fortpflanzung unmöglich oder so beschränkt ist, daß ein Aussterben unabwendbar wird, kann ein Zurückführen durch ununterbrochene Erzeugung bis zu den zuerst geschaffenen Organismen nicht gedacht werden. Auch das lassen die Vertreter der Entwicklungstheorie nicht gelten: sie führen auch in diesem Sinne verschiedene Arten auf einen gemeinsamen Ursprung zurück. Es liegt zwar nahe, anzunehmen, daß durch Zeugung nichts anders Geartetes, wesentlich

[1] Ebd. 119.

Verschiedenes entstehen könne. Der erzeugte Organismus war in seinen ersten Anfängen ein Teil des Mutterorganismus, aus derselben Nahrung wie dieser gebildet, durch eine der Natur des Erzeugenden entsprechende Kraft hervorgebracht. Wo liegt da ein Grund vor für den Ursprung einer wesentlich andern Art? Äußere Einwirkungen verursachen wohl recht weitgehende Veränderung, wie künstlich gezüchtete oder natürlich entwickelte Spielarten beweisen, allein soweit unsere Erfahrung reicht, bleibt der Typus derselbe. Indessen glauben manche Gelehrte der Zeugungskraft einen weiteren Spielraum zugestehen zu müssen, indem sie behaupten, auch wesentlich neue Merkmale könnten angeboren werden. Das ist ein Zweifel, der in den Linnéschen Artbegriff hineingetragen wird. Außerdem muß zugestanden werden, daß ursprüngliche Form kein ohne weiteres klarer und scharfer Begriff ist. Wenn mehrere Rassen derselben Art, etwa Hunde, geschaffen wurden, so haben wir verschiedene Formen, aber nicht verschiedene Arten. Wir könnten aus all den vorstehenden Erwägungen zu dem Schlusse kommen, daß die Einteilung in verschiedene Arten zu einer systematischen Ordnung wohl notwendig ist; daß es aber zuträglicher sei in dem Streite zwischen Konstanz- und Entwicklungstheorie den Artbegriff nicht zum Kernpunkt der ganzen Untersuchung zu machen. Ein einwandfreier Artbegriff ist noch nicht gefunden, oder vielmehr untrügliche Unterscheidungszeichen zwischen echten Arten und bloßen Spielarten fehlen uns zur Stunde noch. Auch ohne die jetzige Fragestellung festzuhalten, würden Beobachtung und Versuch dasselbe Feld durchforschen, und sie hätten dieselbe Aufgabe wie jetzt zu lösen. Nichts würde im Wege stehen, alle tatsächlichen Veränderungen in Gestalt, Gliederung und Aufbau, im chemischen, physikalischen und physiologischen Verhalten, in psychischen Anlagen und Fähigkeiten zu beobachten, die äußeren und inneren Ursachen derselben zu suchen, die Grenzen und Gesetze der Veränderlichkeit festzustellen und auf die paläontologische Flora und Fauna anzuwenden. Mehr kann die Naturwissenschaft nicht verlangen.

Fünftes Kapitel.

Der mechanistische Monismus in seiner Bedeutung für Wissenschaft und praktisches Leben.

§ 1.

Der mechanistische Monismus als wissenschaftliche Hypothese.

626. Unter den bedächtigeren Forschern waltet heute kein Zweifel mehr darüber ob, daß es dem oft genannten Urheber der Selektions- oder mechanistischen Anpassungstheorie nicht gelungen ist, zu zeigen, wie die Deszendenz der Organismen auf dem Wege rein mechanischer

Transmutation hätte erfolgen können. Die Gründe, welche uns die Hinfälligkeit des Darwinismus zeigen, bestätigen zugleich, daß es niemals einer andern Theorie gelingen kann, die Möglichkeit der Entstehung der Organismen ohne Hinzunahme eines teleologischen Formalprinzips nachzuweisen. Dies genügt, um den mechanistischen Monismus für immer von dem Gebiete der Wissenschaft zu verweisen. Auch darin sündigt dieser Monismus, daß er glaubt, eine kontinuierliche, ununterbrochene Transmutationsreihe im organischen Reiche annehmen zu dürfen; wir haben gesehen, daß die Naturtatsachen eine solche Annahme ausschließen. Endlich entbehrt auch das Vorgehen des genannten Monismus, zeigen zu wollen, in welcher Weise die Deszendenz nach den jetzt waltenden Naturgesetzen sich hätte abwickeln können, jedes Grundes und jedes wissenschaftlichen Interesses, da, wie wir gesehen haben, die genealogische Deszendenz zur Erklärung der idealen Verwandtschaftsbeziehungen im organischen Reiche nichts taugt.

Es könnte nun die Frage entstehen, ob es nicht dem Naturforscher vom Standpunkte der Wissenschaft aus gestattet bleiben müsse, Ansichten, wie die vorgetragenen, zum mindesten als Hypothesen hochzuhalten.

627. Diese Frage steht mit der allgemeinen Frage über den Wert der „Hypothesen" für die Wissenschaft überhaupt in keinem Zusammenhang. Kein verständiger Mensch wird den heuristischen Wert der Hypothese bezweifeln. Hypothesen verbieten heißt soviel, als die Forschung ihres bedeutendsten Hilfsmittels berauben, der Wissenschaft eine Lebensader unterbinden. Merkwürdigerweise hat man in der Gegenwart versucht, dem Gebrauch der Hypothese eine Schranke zu setzen, von der die Vorzeit niemals etwas gewußt hat. Man will die Hypothese nur als Geheimmittel der Gelehrten gestatten, so daß das Volk, die Öffentlichkeit nichts davon erführe. So dürfte man auch den mechanistischen Monismus als Hypothese behandeln; aber nur soll man diesen Kampf nicht öffentlich führen und dabei nicht die öffentliche Meinung zum Richter machen. Besonders hat Professor Virchow[1] sich in diesem Sinne ausgesprochen. „Wir dürfen nicht vergessen", sprach er zu den in München versammelten Naturforschern, „daß das, was wir hier vielleicht noch mit einer gewissen schüchternen Zurückhaltung aussprechen, von denen da draußen mit einer tausendfach gesteigerten Zuversicht weiter getragen wird ... Stellen Sie sich einmal vor, wie sich die Deszendenztheorie auf dem Grunde des mechanistischen Monismus heute schon im Kopfe eines Sozialisten darstellt! Ja, meine Herren, das mag manchem lächerlich erscheinen, aber es ist sehr ernst, und ich will hoffen, daß die Deszendenztheorie für uns nicht alle die Schrecken bringen möge, die ähnliche Theorien wirklich im Nachbarlande (Frankreich) angerichtet

[1] Die Freiheit der Wissenschaft. Rede, gehalten am 22. September 1877, II 12.

haben. Immerhin hat auch diese Theorie, wenn sie konsequent durchgeführt wird, eine ungemein bedenkliche Seite, und daß der Sozialismus mit ihr Fühlung gewonnen hat, wird Ihnen hoffentlich nicht entgangen sein." Es soll also wieder eine Trennung zwischen esoterischem und exoterischem Wissen eingeführt werden.

628. Wir unserseits können in solchen Versuchen nur einen Hohn auf die Freiheit der Wissenschaft erblicken. Abgesehen davon, daß es niemals gelingen wird, so weitgreifende Hypothesen, mit welchen sich die Naturforschung zu tun macht, vor der Öffentlichkeit hermetisch abzuschließen — da ja Tausende an der Türe lauern, um von der „Naturwissenschaft" entweder einen Freibrief für die Gelüste des Herzens oder wenigstens ein Pflaster für das verwundete Gewissen zu erhalten —, hiervon abgesehen, möchten wir den sehr zahlreichen Gelehrten (und auch Staatsmännern), welche mit Virchow einverstanden sind, die Bemerkung machen, daß es inkonsequent ist, der Öffentlichkeit die Kenntnisnahme jener Hypothesen verbieten zu wollen, welche man in der Wissenschaft als vollständig berechtigt ansieht. Da hat Friedrich v. Hellwald recht, wenn er sagt: „Die wissenschaftliche Forschung verfolgt das Entschleiern der Wahrheit, ohne danach zu fragen, wer daraus Nutzen ziehen werde, wem etwa diese Erkenntnis der Wahrheit zu gute komme." [1] Und wenn Häckel auf der Münchener Versammlung für die „Lehre" dieselbe Freiheit in Anspruch nimmt wie für die „Forschung"; wenn Professor Äby auf der Kasseler Naturforscherversammlung ausruft: „Die Wissenschaft, soll sie anders diesen Namen verdienen, duldet keinen polizeilichen Zwang; was geforscht, was gedacht werden darf, muß auch gelehrt werden dürfen", so muß jeder vernünftige Mensch im Prinzip hiermit einverstanden sein. Außer der negativen Schranke, welche in der Beschränktheit des menschlichen Wissens besteht, hat die Wissenschaft nur eine einzige Schranke, das ist ihr Objekt, die Wahrheit. Der Wahrheit hat sich jede Einzelwissenschaft zu beugen, mag die Wahrheit nun von ihr selber erkannt sein oder aus einer andern Erkenntnisquelle als sicher feststehen. Hiermit haben wir nun auch die Schranke für den Gebrauch der Hypothese bezeichnet, die Schranke, welche verbietet, den mechanistischen Monismus auch nur als Hypothese zu behandeln.

629. Diese Schranke für den Gebrauch der Hypothese ist so selbstverständlich, daß sie wohl schwerlich jemals *in thesi* bestritten worden ist. Welchem Naturforscher fiele es jemals ein, eine Hypothese aufzustellen, welche den Satz einschlösse, daß zweimal zwei gleich fünf sei? Besteht aber die Schranke, so ersieht man sofort, in welcher Weise die „Hypothese" zu handhaben ist.

Ist eine Hypothese Wahrheiten entgegengesetzt, welche im allgemeinen Bewußtsein der Menschen als feststehend gelten, so muß

[1] „Kosmos", Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung 1877, Novemberheft 180.

sie mit größter Vorsicht und Behutsamkeit behandelt werden, da ja hier Mißbrauch und vielleicht höchst verderblicher Mißbrauch wegen der revolutionären Velleitäten des menschlichen Egoismus nahe liegt. Enthält die Hypothese sogar eine Leugnung von Wahrheiten, welche anderweitig als unbezweifelt feststehen, so muß sie ihren rein methodischen Charakter strenge festhalten und darf durchaus nicht als ernst gemeint, als ein „Desiderat" irgend einer speziellen Wissenschaft hingestellt werden. Denn darin läge ja eine positive Behauptung der Möglichkeit des hypothetisch aufgestellten Satzes. Derartige rein methodische Zweifel waren den Denkern des katholischen Mittelalters ganz geläufig. Diese stellten sich z. B. die Frage, ob es noch eine Möglichkeit der Dinge oder einen Raum gäbe, wenn Gott nicht existierte; ob das moralische Sollen noch eine hinreichende Sanktion habe, wenn es nach dem Tode kein anderes Leben gäbe; ob man noch einen vernünftigen Grund habe, die weltliche Obrigkeit zu respektieren, wenn Gott sich um die Welt nicht kümmerte usw. Ist das wissenschaftliche Nachdenken etwa dadurch beeinträchtigt worden, daß jene Denker die quästionierten Wahrheiten nicht ernstlich in Zweifel zogen, sondern nur nach Art eines methodischen Zweifels als Hypothese hinstellten? Wenn die angedeutete Linie nicht innegehalten wird, so verstößt der Forscher in allen Fällen gegen die Wahrheit: er stellt positiv etwas als möglicherweise wahr hin, was doch nicht wahr sein kann. Handelt es sich überdies um Wahrheiten von praktischer Tragweite, so kann er sich in schwerer Weise gegen Rücksichten verfehlen, welche er sich und andern schuldig ist.

630. Solcher zarten Rücksichtnahme halten sich die Verteidiger der mechanistisch-monistischen Weltanschauung für überhoben, weil sie eben nur das als wissenschaftlich ansehen, was naturwissenschaftlich ist. „Ich betrachte alles naturwissenschaftlich", sagt Professor Häckel. Das klingt gerade, als wenn ein Arzt sagt: Ich betrachte die ganze Welt als ein Krankenhaus, oder wenn ein Musiker erklärt: Was mich nicht musikalisch affiziert, das existiert für mich nicht. Merkwürdig, und doch erklärt der nämliche Häckel, „bei dem weitaus größten Teil der biologischen Wissensfächer träte an die Stelle der exakten, mathematisch-physikalischen Methode die geschichtlich-philosophische"!

Dagegen, daß die Naturwissenschaft alles naturwissenschaftlich ansieht und demnach auch bei allen Phänomenen nach der mechanischen Ursache fragt, ist nichts zu erinnern. Die Aufgabe dieser Wissenschaft liegt ja vorwiegend eben darin, nach dem mechanisch-kausalen Zusammenhang der Naturphänomene zu forschen (n. 19). Der Fehler beginnt da, wo die Naturwissenschaft, also die Wissenschaft, welche grundsätzlich über die äußeren Erscheinungen nicht hinausgeht, sich für im stande erklärt, eine Weltanschauung zu bieten. Bei dem Aufbau einer Weltanschauung handelt es sich eben um mehr

als um bloße Feststellung und Systematisierung von Tatsachen, welche unserer Sinnesbeobachtung zugänglich sind; es handelt sich auch um mehr als um Erkenntnis der Gesetze, gemäß welchen die Naturerscheinungen untereinander ursächlich zusammenhängen. Es handelt sich dabei um Erfassung des tiefstliegenden Grundes und jenes höchsthinaufragenden Punktes, in welchem sich der letzte Zweck des Weltganzen und seiner Teile zuspitzt. Hierhin dringt nur der denkende Verstand[1]. Sobald einmal der Mensch sich daran gibt, sich eine Weltanschauung zu bilden, verweilt er nicht mehr auf dem Gebiet der Naturerscheinungen, er ist über die Naturwissenschaft längst hinaus. Man gestatte uns noch einen andern Vergleich. Eine Weltanschauung unterscheidet sich von den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, die zu ihrer Konstruktion verwendet werden, wie eine musikalische Kunstproduktion von den akustischen Luftschwingungen, welche dabei stattfinden. Die Kunstproduktion und der Kunstgenuß haben es mit Tönen und Klängen zu tun, aber nicht nach der naturwissenschaftlichen Seite hin; und man kann nicht sagen, daß die künstlerische Auffassung darum nicht berechtigt sei, weil sie nicht naturwissenschaftlich sei. Wie die Luftschwingungen keineswegs gleichgültig sind zur Hervorbringung eines musikalischen Kunstgenusses, ebensowenig sind die Naturphänomene gleichgültig im Weltdrama. Es besteht ein innerer Zusammenhang, jedoch nicht so, daß man sagen könnte, die Symphonien Beethovens seien erschöpfend erklärt, wenn man mit mathematischer Genauigkeit angebe, es seien mechanische Wellenbewegungen von diesem oder jenem Schwingungscharakter. Die Hauptfrage wird immer bleiben, welchem Zweck, welchem idealen Prinzip jene mechanischen Wellenbewegungen als Mittel der Ausführung dienten.

In ähnlicher Weise verhält es sich bei dem Objekt der Weltauffassung und dem Objekt der Naturwissenschaften. Der denkende Verstand hat es mit der Hauptsache, der Auffassung des Ganzen zu tun, während der Verstand im Dienste der Naturwissenschaft der Nebensache, dem Kausalnexus der Naturphänomene nachspürt. Wie bei Beethovens Kunstproduktionen die Kenntnis der Einzelheiten der mechanischen Akustik eine nur untergeordnete Rolle spielen konnte, so kann auch die Detailkenntnis der einzelnen Naturphänomene unmöglich auf die Weltanschauung alterierend einwirken. Wie man

[1] Für solche, die mit der in wissenschaftlichen Kreisen gebräuchlichen Redeweise weniger vertraut sind, dürfte die Erinnerung nicht überflüssig sein, daß bei der üblichen (und von uns rezipierten) Unterscheidung zwischen „denkendem Verstande“ und der Arbeit der Naturforschung das Wort „Denken“ in einem engeren Sinne gefaßt wird, insofern sich nämlich solches auf metaphysisches Erkennen bezieht. Das „Denken“ im weiteren Sinne, welches jedweden Gebrauch des Verstandes bezeichnet, findet sich in jeder Wissenschaft (n. 12), überhaupt in jeder spezifisch menschlichen Tätigkeit. Ohne Hilfe dieses „denkenden Verstandes“ vermag nicht einmal der Handwerker seinen Beruf zu üben, geschweige denn, daß es einem Kepler gelungen wäre, seine bekannten Sätze aufzustellen und zu beweisen.

mit dem Sprechen, Singen, Musizieren nicht auf die Entdeckungen unserer zeitgenössischen Physik zu warten brauchte, so ist auch die Bildung einer richtigen Weltanschauung nicht erst durch die Resultate der Naturforschung des 19. Jahrhunderts ermöglicht worden (n. 59). Widrigenfalls wäre es wahrhaftig schlimm um die Menschheit bestellt gewesen. Oder ist uns eine richtige Weltanschauung nicht wesentlich notwendiger als Singen und Sprechen? In der Tat genügt die gewöhnliche Naturkenntnis dem Menschen, damit er sich die wahre Weltanschauung im Lichte seiner Vernunft denkend bilde. Und so steht die richtige Weltanschauung dem Wesentlichen nach in der Menschheit seit Jahrtausenden fertig da, nicht als ein Resultat der Naturforschung, sondern als eine Wahrheit, welche der die sinnliche Erscheinungswelt übersteigende Gedanke erfaßt hat. Mag die Naturwissenschaft immerhin das dabei verwandte Material forschend besichtigen: wir werden es ihr ebenso danken, wie wir mit Freuden ihre neuen Entdeckungen in der Akustik entgegennehmen. Will sie aber, pochend auf ihre Beobachtungen, gegen die feststehende Weltanschauung angehen, deren Fundamente und Spitzen gar nicht in ihrem Bereiche liegen, so möge sie sich bewußt werden, daß sie gerade so töricht handelt, als wollte sie, pochend auf ihre Fortschritte in der Akustik, uns beweisen, Beethovens Symphonien seien Kakophonien. Wahrlich, man wäre fast versucht, auf gewisse Naturforscher anzuwenden, was Goethe[1] den Mathematikern nachsagte: sie sind „wunderliche Leute: durch das Große, was sie leisteten, haben sie sich zur Universalgilde aufgeworfen und wollen nichts anerkennen, als was in ihren Kreis paßt, was ihr Organ behandeln kann".

Es dürfte dem Gesagten zufolge keinem Zweifel unterliegen, daß es den Naturforschern vom Standpunkte der Wissenschaft aus unmöglich gestattet sein kann, den mechanistischen Monismus als ein „Desiderat" zu behandeln, welches sich möglicherweise bewahrheiten könnte. Man hat von der Wissenschaft eine zu niedrige Vorstellung, wenn man glaubt, sie dürfe von vornherein Sätze als ernstgemeinte Hypothesen aufstellen, welche feststehenden Wahrheiten zuwider-

[1] Sprüche in Prosa III 299. — Als ein Beispiel, mit wie unglaublicher Unkenntnis nicht selten von seiten einer gewissen Naturwissenschaft über Wahrheiten, die andern Gebieten angehören, geurteilt wird, führen wir folgende Worte des Professors Häckel an. In seiner Polemik gegen Professor Virchow sagt er ironisch: „Das Dreifaltigkeitsdogma als Grundlage der Mathematik, das Dogma von der Auferstehung des Fleisches als Grundlage der Medizin, das Dogma von der Unfehlbarkeit als Grundlage der Psychologie, das Dogma von der unbefleckten Empfängnis als Grundlage der Zeugungslehre, das Dogma vom Stillstand der Sonne als Grundlage der Astronomie, das Dogma von der Schöpfung der Erde, der Tiere und Pflanzen als Grundlage der Geologie und Phylogenie, diese oder beliebige andere Dogmen aus andern Kirchen machen alle weiteren Lehren ziemlich überflüssig" (Freie Wissenschaft und freie Lehre 65). Gern nehmen wir an, daß nicht Bosheit, sondern Unwissenheit es dem Jenaer Darwin ermöglichte, sich in solcher Weise bloßzustellen. Eine geradezu fabelhafte Unwissenheit!

laufen, alsdann massenhafte Naturbeobachtungen in das Prokrustesbett der dogmatisch hingestellten Voraussetzungen hineinzwängen, um dann endlich die Naturwissenschaft zur Zeugenschaft gegen jene anderweitig erkannten Wahrheiten aufzurufen. Was soll man aber dazu sagen, wenn man in bezeichneter Weise im Namen der „Wissenschaft" gegen Wahrheiten vorgeht, welche für Religion, Ethik, soziale Ordnung die Grundlage bilden? Auf diesen Punkt müssen wir noch ausführlicher zu sprechen kommen.

631. Genügt das Gesagte auch vollständig, um den Monismus, auch als bloße Hypothese behandelt, unstatthaft erscheinen zu lassen, so glauben wir doch noch kurz daran erinnern zu müssen, daß ihm, auch abgesehen von seinem Vorgehen gegen anderweitig feststehende Wahrheiten, der Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese in jeder Hinsicht abzusprechen ist. Nur dann hat eine Hypothese wissenschaftlichen Wert, wenn sie — ihre innere Wahrheit vorausgesetzt — zur Erklärung feststehender Tatsachen behilflich ist. Muß man aber, um eine Hypothese zu stützen, völlig unbewiesene Tatsachen voraussetzen, so kann von keiner berechtigten Hypothese mehr, sondern nur noch von einer grund- und nutzlosen Vermutung die Rede sein.

Wir haben gesehen: a) daß der mechanistische Monismus zur Erklärung der Phänomene einen Grund (Mechanismus) hinsetzt, dessen Verhältnis zu den ihm zugeschriebenen Wirkungen nie und nirgends, weder *a priori* noch *a posteriori,* erkannt worden ist; — b) daß die aus dem gedachten Erklärungsgrunde sich ergebenden Konsequenzen sich nirgends mit der Wirklichkeit decken; — c) daß er, um den hypothetisch hingestellten Erklärungsgrund nur irgendwie als annehmbar erscheinen zu lassen, eine ganze Reihe von Tatsachen erdichten muß.

Das ist unseres Erachtens übergenug, um über die Hypothese des mechanistischen Monismus als eine gesetzwidrige den Stab zu brechen.

§ 2.

Der mechanistische Monismus in seinen Folgen für das praktische Leben.

632. An den Früchten erkennt man den Baum und an der Ethik den Wahrheitsgehalt einer Welt- und Lebensanschauung. Die Wahrheit muß sich in der Praxis bewähren; denn an der Praxis erkennt man die Theorie. Eine Lehre, welche in konsequenter Weise eine des Menschen unwürdige Ethik ergibt, besitzt die Wahrheit nicht. An anderer Stelle haben wir vernommen, wie Männer, die jedem übersinnlichen Erkennen abgeneigt sind — man denke an Herbert Spencer —, dennoch in schärfster Weise die ausschlaggebende Wichtigkeit der Ethik anerkennen. Nur bei plattester Gedankenlosigkeit, trivialster Gemeinheit des Charakters und Ausgelassenheit des Lebens vermöchte man über die Bedeutsamkeit der Ethik anders zu denken. Wohlan denn: Welches sind die Konsequenzen, welche

der mechanistische Monismus auf dem Gebiete der Ethik nach sich zieht? Die Sache liegt sehr einfach.

Das Hauptgewicht wird in dieser Weltauffassung auf die gänzliche Ausschließung der Zweckursachen gelegt. Gibt es aber keine Zweckstrebigkeit, dann gibt es keinen Willen, keine Freiheit. Jede gute oder böse Tat verwandelt sich in die Wirkung einer notwendig wirkenden Ursache. Das Gewissen — wenn man überhaupt von einem solchen noch sprechen darf — könnte nur auf einer zufälligen bedeutungslosen Angewöhnung beruhen. Wüchse etwa jemand unter den entsprechenden Verhältnissen auf, hörte er von Jugend an Hartherzigkeit, Neid, Schadenfreude gut genannt und gelobt, die Selbstlosigkeit hingegen schlecht genannt und getadelt; würde ihm auch direkt eingeprägt, daß es löblich sei, den Freund zu verraten, Betrug zu üben, den wohlwollenden Mitmenschen meuchlerisch zu ermorden, während es schlecht und verwerflich sei, den Regungen der Nächstenliebe nachzugeben und sich für andere hinzuopfern: dränge diese Unterscheidung auch durch Bücher und Schauspiele immer wieder auf ihn ein, so würde es ihm natürlich werden, alles, was wir jetzt als niederträchtige Schurkerei bezeichnen, für lobenswert und gut, was wir als Pflichttreue bezeichnen, für schlecht und schändlich zu halten. In wahrer Raserei hat Nietzsche alle Greuel einer solchen Verkommenheit ins grellste Licht gesetzt und als höchste Weisheit gepriesen. Schrift folgte auf Schrift: in einer stets wachsenden Glut von Haß und Wut veröffentlichte er in der letzten Periode seines Lebens: „Also sprach Zarathustra" (1883), „Jenseits von Gut und Böse" (1886), „Zur Genealogie der Moral" (1887), „Die Götzendämmerung" (1887), und bezeichnend genug als letztes unvollendetes Machwerk „Antichrist". Es ist ein Vulkan, der den ganzen Pfuhl von Verworfenheit gen Himmel speit.

Nirgends würden wir ferner die Spuren der liebenden Gottheit erblicken, überall nur die flache und wüste Vorstellung der physischen Macht, eine Notwendigkeit ohne Leben und Liebe. „Die Vernichtung des Zweckes", sagt Trendelenburg[1], wo er von Spinoza spricht, „die Alleinherrschaft der wirkenden Ursache ist das bedeutsamste Kennzeichen des spinozischen Systems und könnte viel mehr der Atheismus desselben heißen als der gefürchtete Satz, daß Gott die immanente Ursache der Dinge sei. . . . Allerdings jauchzt in den rechten Augenblicken unsere Erkenntnis also auf, daß die Liebe Gottes die Vollendung ihrer Freude ist. Aber wo tut sie es? Wir meinen nur da, wo sich im Kleinen wie im Großen dem Geiste die Harmonie offenbart, welche die schönste Erscheinung der gedankenvollen Zwecke ist." Es ist kaum nötig, zu bemerken, daß das über Spinoza Gesagte in gleichem Maße vom hylistischen Monismus gilt.

[1] Logische Untersuchungen II 44.

Mit dem Zweck steht und fällt die Ethik. Es liegt im Begriff der Ethik, daß sie Seinsollendes feststelle. Wie aber kann von Seinsollendem die Rede sein, wenn es keinen Zweck gibt? Wie es ohne Strebigkeit im Grunde der Erscheinungen, im Leben einer Pflanze oder in Verrichtung eines Teiles, etwa des Auges oder Fußes, kein wahres Naturwesen, kein Organisches gibt, so gibt es ohne einen Zweck, um dessentwillen das Leben da ist, ohne eine Strebigkeit, die in freier Willensbestimmung auf den Zweck hingeleitet wird, keine Ethik.

Aber nicht jeder Zweck genügt für eine Ethik. Der Zweck, den die Ethik fordert, liegt auf dem Gebiete des Schicklichen, Ordnungsgemäßen, kurz, auf dem Gebiete des Gewissens, dessen Stimme jeder unverdorbene Mensch in seinem Innern vernimmt. Die Moralität besteht in der Beachtung der gebührenden Ordnung, welche uns von jenem höheren Willen auferlegt ist, der sich durch die Absolutheit seiner Forderungen als der Wille des Urgrundes und Allherrschers aller Dinge kundgibt. Wer sich diesem heiligen Willen in Freiheit unterwirft mit Unterordnung aller Rücksicht auf den eigenen Nutzen, ja nötigenfalls gegen die Interessen der Selbstsucht: der, und nur der, handelt moralisch. Und worin besteht das Zweckartige, welches der Monismus allenfalls duldet? Es ist die Selbsterhaltung, der Kampf des Einzelnen um sein Bestehen. Wohl soll der Mensch auch das Dasein und die Entwicklung des ganzen Geschlechtes im Auge behalten, aber doch nur, insofern das ein Mittel ist für den Schutz der Interessen des Individuums[1]. Es ist und bleibt also immer im Grunde der egoistische Glückseligkeitstrieb, das „Leben" um jeden Preis, und zwar ein möglichst angenehmes Tierleben. „Man stelle sich das Menschengeschlecht vor, wie es durch natürliche Züchtung, ein begünstigter Seitensproß anthropoider Affen, hätte entstehen müssen! Gewinn und Verlust die einzigen Triebfedern seines Handelns, unersättliches Jagen nach vollerem Genusse des Lebens sein höchstes Gesetz, und die Mittel zur Beschaffung von Genuß, zur Abwehr von Gefahr, Schmerz und Mangel der einzige Vorwurf für seine erfinderische Tätigkeit!"[2] Alle menschlichen Fähigkeiten im Sklavendienste der Lebenserhaltung! Pflichten kennt der Monismus keine: die Ruine von Pflichtartigem, das er noch etwa hat, gipfelt in schmutzigem Eigennutz; das treibende Agens wäre ein recht starker Instinkt oder auch eine Art von gegenseitigem Übereinkommen über das, was der Gesellschaft nützlich ist; gegen beides kann und darf das Individuum angehen, wenn es kein höheres Moralprinzip gibt, ja es muß sich davon emanzipieren im Interesse augenblicklicher Befriedigung und etwaiger weiterer Evolution *à la* Bebel. Nächstenliebe wäre nur

[1] So Carneri, Grundlegung der Ethik, Wien 1875; Höffding, Grundlegung der humanen Ethik, Bonn 1880; Rolph, Biologische Probleme, Leipzig 1882.
[2] v. Hertling, Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung 73.

zulässig in der Form kluger Selbstsucht. Es wäre Torheit, Kranke zu pflegen, Hungernde zu speisen, überhaupt andern Menschen, die meine Konkurrenten sind im bittern Kampfe ums Dasein, das Leben zu gönnen. Ein Wahnsinn wäre es, das eigene Leben in die Schanze zu schlagen, wenn es gilt, großes Unheil abzuhalten. Die „Liebe", welche der Monismus als Basis aller Tugend behalten will, besteht — wie Häckel ausdrücklich erklärt — lediglich darin, daß der Einzelne aus Klugheit oder aus Zwang sich jene Einschränkungen gefallen läßt, welche im Interesse seiner persönlichen Selbstsucht liegen. Deshalb beansprucht der Monismus, eine „vernunftgemäße Begründung des geltenden Sittengesetzes auf der Basis fester Naturgesetze zu sein". Häckel hat für das „ausgezeichnete Beispiel" künstlicher Menschenzüchtung, wie es bei den Spartanern und manchen Indianerstämmen in Übung war, Worte des Lobes, während er die „medizinische Züchtung" als die „Kunst, schleichende chronische Krankheiten auf viele Jahre hinauszuziehen", für inkorrekt hält[1].

633. Mit den letzten Bemerkungen haben wir das Gebiet der Ethik verlassen. Man müßte Bibliotheken schreiben, wenn man die Fluten der Verwirrung, welche sich von der monistischen Lehre aus auf alle Gebiete des menschlichen Lebens ergießen, auch nur mit einiger Vollständigkeit schildern wollte. Noch einzelne Andeutungen mögen uns gestattet sein.

Daß der Monismus den Einsturz aller Rechtsverhältnisse bedeutet, ist sofort einleuchtend, wenn man überlegt, daß Rechtspflicht nichts ist als ein moralisches Sollen den berechtigten Anforderungen anderer gegenüber, und daß diese Anforderungen sich ebenfalls im letzten Grunde auf ein moralisches Sollen stützen. Der Einsturz der Ethik zieht den Einsturz des Rechtes nach sich. Einzelne Monisten wollen diese Konsequenz nicht gelten lassen, und ohne sich in prinzipielle Erörterungen einzulassen, verweisen sie auf die große Zahl gut situierter Monisten, welche ein kräftiges Rechtsgefühl besitzen. Über die Tatsache läßt sich nicht disputieren. Ist es der Fall, dann möge man an die monistische Lehre denken, wonach alle sittlichen Triebe sich einfach vererben wie die Organe und sich auch als Rudimente längere Zeit erhalten können. Die Betätigungen von Rechtssinn und Ethik bewiesen nur, daß diese Herren von ihren christlichen Vorfahren her noch etwas besitzen, was in ihre Gegenwart gar nicht paßt und ohne Frage bei weiterem Nichtgebrauch immer mehr verschwinden wird. Andere Monisten haben den Mut, die eiserne Konsequenz der monistischen Prinzipien ohne Umschweif anzuerkennen. Und mehr denn einmal ist schon die vom Sozialismus neuerdings akzeptierte Forderung laut geworden, daß man die Diebe und Strolche

[1] Schöpfungsgeschichte 153. Ähnlich Darwin, Abstammung des Menschen I 174.

nicht mehr in Zuchthäusern zur Strafe, sondern in wohleingerichteten Spitälern auf weichen Betten bei guter Kost zu ärztlicher Behandlung unterbringen solle.

Oft schon ist dem Monismus vorgehalten worden, daß er die Pflanzstätte des revolutionären Geistes sei und die ganze soziale Ordnung in Frage stelle. Monistischerseits ist auf solche Vorhaltungen erwidert worden, wohl könnten vorübergehende Umwälzungen die Folge der monistischen Aufklärung sein, keineswegs eine bleibende soziale Unordnung. Im Interesse eines behaglichen Erdenlebens würden die entfesselten Elemente nach einiger Zeit zur Ruhe zurückkehren, Gesetze machen und sich einen Rechtszustand schaffen, in welchem alle im Hinblick auf ihren persönlichen Vorteil sich gewisse legale Beschränkungen gefallen lassen müßten. Eine Zeitlang, sagt man, könnte wohl die durch monistische Lehren entfesselte Menschheit sich selbst zerfleischen in wildem Freiheitsrausche; aber danach würden sich die zäh am Leben hängenden Menschen wieder zur Besinnung erheben und sich selbst mit Fesseln des Gesetzes knebeln. Ja nach Strauß würde sich die atheistisch-darwinistische Zukunftsgesellschaft selbst die straffsten Zügel des Absolutismus anlegen. Was die Idealität verlöre, gewönne die eiserne Gewalt, der Erbe des Priesters wäre der Gendarm, gegen das Königszepter würde die Kosakenknute eingetauscht, und zwischen beiden Epochen läge möglicherweise eine Zeit des Elendes.

Gewiß reizende Aussichten! Wir geben zu: die Konsequenz des Monismus führt nicht zur Revolution, zu sozialdemokratischer Unordnung als zu einem bleibenden Zustande[1]. Die „Bestien" werden nach einiger Zeit gebändigt werden oder müssen sich, vom Hunger getrieben, bändigen lassen und sich knurrend beugen unter eine „Legalität". Aber das ist die Legalität der Menagerie, das Gehorchen dressierter Raubtiere, nicht aber eine soziale Ordnung für Menschen. Dorthin muß es mit den von monistischer Wissenschaft irregeleiteten Völkern kommen, wenn sie es nicht, wie der verlorene Sohn, beizeiten vorziehen, in das verlassene Vaterhaus zurückzukehren.

634. Somit kann kein Zweifel darüber obwalten, was aus den Menschen werden würde, wenn einmal die Einsicht in die Herzen der Menschen Eingang fände, daß wir alle nur Produkte eines blinden Zufalls sind, in diese Welt hineingeworfen, um in dem herzlosen Getriebe konkurrierender mechanischer Kräfte ohne Erbarmen zermalmt zu werden, wofern wir nicht ringen, um uns selbst an andern, die wir statt unser herzlos zwischen die Räder werfen, emporzuarbeiten.

[1] Den revolutionären Charakter der Hegelianischen Entwicklungslehre hat der Sozialist Fr. Engels in seiner Schrift über Ludwig Feuerbach (Stuttgart 1888, 2 ff) trefflich gezeichnet.

Man hat monistischerseits viel davon gesprochen, daß das Bewußtsein, sich aus dem Stande der Affen, Beuteltiere und Schlammgebilde bis zur Menschenhöhe emporgearbeitet zu haben, erhebend, veredelnd und ermutigend auf das menschliche Herz einwirken und zu weiterem Streben nach höherer Vollkommenheit antreiben müsse. Wir müssen vor allem uns darüber klar bleiben, wo denn dieses „Höher" liegt, zu welchem die Grundsätze des Monismus uns zu leiten geeignet sind? Das höchste, das idealste Ziel, welches der Mensch anstreben könnte, läge darin, die möglichst günstigen Bedingungen für die Betätigung der sinnlichen Selbstsucht, für die Interessen des vegetal-animalen Daseins herbeizuführen. Das edelste Motiv, welches sich in der menschlichen Brust regen könnte, wäre die mehr oder minder verdeckte Nützlichkeit für irdisches Dasein.

Also ein ethisches Streben ohne jedes ethische Ziel, ein Streben, welches im Grunde nur ein mechanisches Getriebenwerden und darum gar kein Streben ist: das ist alles, was der mechanistische Monismus für die Ethik übrig läßt. Aber nicht nur Ziel und Strebigkeit, nein, auch das Subjekt, welches des ethischen Strebens fähig wäre, der Mensch, wäre in gedachter Weltanschauung vernichtet. Eine entsittlichendere Beeinflussung ist kaum denkbar, als wenn man dem Menschen in jeder Redewendung sagt, er sei nichts als ein — man verzeihe den Ausdruck, den uns die Roheit der gegnerischen Auffassung abzwingt — als eine, von Selbstsucht beseelte und von blinden Trieben gestachelte Fleischmasse, ein willenloser Spielball der verschiedensten, in jeder Form berechtigten Leidenschaften. Hierzu kommt die positive Abkehr von jener höchsten heiligen Macht, welche den einzelnen Menschen aus seiner Niedrigkeit emporhebt, die beständige Befehdung alles dessen, was an Gott erinnert; jener Atheismus, welcher dem ohnehin schwachen Menschen jede höhere Strebsamkeit verleiden, seine moralische Kraft lähmen muß, und ihn — um einen Schillerschen Ausdruck zu gebrauchen — auf den „Morast" als auf seinen Urgrund, seine Ideale, seine Bestimmung, seine eigentliche Heimat hinweist. Da rede man uns noch von Ethik, von Gewissen, von Fortschritt und Menschenwürde. Gegenüber solchen verfänglichen, im Grunde aber nihilistischen Redensarten müssen wir, wie Weygoldt[1] bemerkt, jenen unerschrockenen Monisten recht geben, welche in klarer Erkenntnis ihres Prinzips die Zivilisation mit Zähmung des Menschengeschlechtes identifizieren, die Ideale für blendende Irrtümer erklären, und einen Fortschritt nur auf dem Gebiete des Komforts erhoffen, nicht aber auf dem der Moralität, der Humanität.

Unterdessen fahren unzählige Herolde der monistischen Weltanschauung fort, die ihnen von ihren Herzen eingegebenen Phantasien unter Verbreitung einer glänzenden Erudition allen Schichten der Be-

[1] Darwinismus, Religion, Sittlichkeit, Leiden 1878, 145.

völkerung als Resultate der Wissenschaft zu verkünden, und anstatt alles Beweises auf die stets wachsende Anerkennung im Volke hinzuweisen[1]. Darf man sich noch wundern, wenn eine Masse von „Gebildeten“ sich kirren läßt, wenn die Bataillone darbender Arbeiter mit geballten Fäusten ein tiefes Verständnis für das neue Evangelium der Tierheit an den Tag legen? Da das Kausalitätsgesetz allgemein ausnahmslose Gültigkeit hat, werden auch hier die entsprechenden Folgen nicht ausbleiben.

[1] So der Universitätsprofessor Dr Ernst Häckel in der 5. Auflage seiner „Anthropogenie“.

Sechster Teil.

Der Dualismus der peripatetisch-scholastischen Weltauffassung.

Erstes Kapitel.

Gott und sein Verhältnis zur Welt.

635. Der aufmerksame Leser, welcher den Erörterungen bis hierher gefolgt ist, wird sich ohne besondere Schwierigkeit vergegenwärtigen, daß aus unsern Überlegungen der Dualismus zwischen Gott und Welt, wie derselbe in der Philosophie der Vorzeit von jeher gelehrt wurde, sich sozusagen von selber ergibt als die einzig wahre und wissenschaftlich haltbare Weltanschauung. Jene Schiffbrüchigen, welche, auf eine Insel verschlagen, auf die Gegenwart von Menschen schlossen, weil sie mathematische Figuren im Sande gezeichnet fanden, können nicht des Irrtums geziehen werden. Mit demselben Rechte schließe ich aus der Fußstapfe, welche ich im Staube der Landstraße erblicke, daß hier ein Wanderer vorübergeeilt, schließe ich überhaupt aus jeder Wirkung auf eine der Wirkung entsprechende Ursache, so zwar, daß die Annahme solcher Ursachen nicht etwa bloß „Hypothese", sondern feste Erkenntnis ist, selbst wenn ich die Ursache in sich unmittelbar nicht erschauen kann. So ist auch diese weite Welt eine Wirkung, welche mich auf eine Ursache schließen läßt, es ist eine unermeßlich reiche Wirkung, eine Wirkung, deren Reichtum in geometrischer Progression vor meinem Geiste wächst, je mehr die Forschung voranschreitet. Unendlich muß die Macht sein, welche in solcher Weise mit dem Dasein der Dinge spielt. So groß muß sie sein, daß die ganze Welt mit ihrer Pracht sich zu derselben verhält wie die Spur auf der Straße zu dem König, welcher sie dem Staube eindrückt. Tiefsinnig nannten die alten Denker die Welt eine Fußspur Gottes.

Wenn nun aber auch der eben genannte Dualismus als das Resultat unserer bisherigen Darlegungen angesehen werden kann, so liegt es uns gleichwohl noch ob, zu zeigen, wie haltlos und geistlos die Einreden sind, welche gegen die alte Gotteslehre heute von einer gott-

entfremdeten Wissenschaft vorgebracht werden. Was immer der moderne Monismus gegen diese Gotteslehre einwendet, hat für dieselbe den Wert bedeutsamer Bestätigung. Wollte man daher die gedachte Gotteslehre einem gotischen Dome vergleichen, so müßte man in den Monisten unseres Jahrhunderts vortreffliche Wasserspeier erblicken, dazu bestimmt, durch Ableitung der Einwürfe zur Dauerhaftigkeit des Baues beizutragen.

Leider wird mit dem Worte „Gott" in der heutigen Wissenschaft der schnödeste Unfug getrieben. Was nennt man nicht alles „Gott"! Der leere Raum, die Wärme, der Weltäther, die Naturkraft, die in der Natur vorhandene Strebung, die Materie selbst, die Idee der Menschheit, die moralische Weltordnung, der menschliche Verstand, die menschliche Unwissenheit, irgend ein aus phantastischem Drange erstehendes Phantom und dann wieder die Zusammenfassung alles Wirklichen: das alles und noch viel mehr ist von modernen Gelehrten mit dem Namen „Gott" belegt worden.

„Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keine Namen
Dafür! Gefühl ist alles,
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut."

Hingegen ist die wahre Gottesidee aus dem Bereiche der modernen Wissenschaft vollständig geschwunden. „Kant wagte es", wie Schopenhauer[1] bemerkt, „aus seiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich so oft bewiesenen Dogmen (Dasein Gottes und einer geistigen individuellen Menschenseele) darzutun. Die spekulative Theologie und die mit ihr zusammenhängende rationale Psychologie empfingen von ihm den Todesstreich. Seitdem sind sie aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man darf sich nicht dadurch irremachen lassen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben." „Die Annahme irgend einer von der Welt verschiedenen Ursache derselben", so sagt ebenfalls Schopenhauer[2], „ist allein noch kein Theismus; dieser verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache; eine solche ist es ganz allein, die das Wort ‚Gott' bezeichnet."

Wir reden von Gott im christlichen Sinne. Darunter verstehen wir aber nicht — man gestatte den Ausdruck — die Karikatur, zu der unsere Kulturgrößen den christlichen Gottesbegriff ohne Unterlaß verzerren, um ihn dem Hohn des Pöbels preiszugeben. Eine solche Leistung bietet uns z. B. das Schopenhauersche Diktum: „Der ernstlich gemeinte Theismus setzt notwendig voraus, daß man die

[1] Welt als Wille und Vorstellung I 502.
[2] Parerga und Paralipomena I 125.

Welt einteile in Himmel und Erde; auf dieser laufen die Menschen herum; in jenem sitzt der Gott, der sie regiert: nimmt nun die Astronomie den Himmel weg, so hat sie den Gott mit weggenommen; sie hat nämlich die Welt so ausgedehnt, daß für den Gott kein Raum mehr übrig bleibt." [1] Der vielbewunderte Mann fügt dann noch die einfältige und aus der Luft gegriffene Bemerkung hinzu, die katholische Kirche habe in richtiger Erkenntnis eben dieser Sachlage das kopernikanische System verfolgt! D. F. Strauß[2], der bekannte Dogmatiker des „neuen Glaubens", hat ebenfalls die Stirn, ähnliches zu schreiben: „Die Einbildungskraft kann sich des Bestrebens nicht entschlagen, sich Gott räumlich vorzustellen: das konnte sie früher ungehindert, als sie noch über einen geeigneten Raum verfügte: jetzt ist es ihr erschwert durch die Einsicht, daß ein solcher Raum nirgends vorhanden ist; wer das Weltsystem nach dem jetzigen Stande der Astronomie in der Vorstellung trägt, kann sich einen thronenden, von Engeln umgebenen Gott nicht mehr vorstellen. Also kein Himmel als Palast mehr, keine Engel, die um seinen Thron versammelt sind, ferner auch Donner und Blitz nicht mehr seine Geschosse; Krieg, Hunger und Pest nicht mehr seine Geißeln, sondern Wirkungen natürlicher Ursachen: seit er so alle Attribute persönlichen Seins und Waltens verloren hat, wie könnten wir uns Gott noch persönlich denken?" Von einem solchen Gott, wie ihn Schopenhauer, Strauß und deren Gesinnungsgenossen als den christlichen ausgeben, reden wir also nicht, sondern von Gott, wie jeder katholische Katechismus ihn uns kennen lehrt.

Vor etwa hundert Jahren soll der hl. Paul vom Kreuz gesagt haben, zur Zeit des zukünftigen Konzils werde das Gottesbewußtsein so sehr gesunken sein, daß es nötig würde, die Existenz Gottes ausdrücklich als Glaubensartikel zu definieren. Wir haben die Erfüllung dieser Vorherverkündigung erlebt. Mit folgenden Worten hat das Vatikanische Konzil den wahren Gottesbegriff ausgedrückt: „Die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche glaubt und bekennt, daß ein Gott ist, der wahre und lebendige, Schöpfer des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermeßlich, unbegreiflich, an Erkenntnis und Willen und jeglicher Vollkommenheit unendlich; der als einzig eine, schlechthin einfache und unwandelbare geistige Substanz, in Wirklichkeit und dem Wesen nach von der Welt verschieden, in sich und aus sich höchst glückselig und über alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben ist. Dieser alleinige und wahre Gott hat in seiner Güte und allmächtigen Kraft, nicht um seine Seligkeit zu vermehren, noch auch um seine Vollkommenheit zu erlangen, sondern um dieselbe durch die Gaben, welche er den Geschöpfen mitteilt, zu offenbaren, nach völlig freiem Ratschlusse, zugleich am Anfange der Zeit die beiden Reiche der Schöpfung aus

[1] Ebd. I 55. [2] Der alte und der neue Glaube 109.

nichts hervorgerufen, die geistige und die körperliche Kreatur, die der Engel nämlich und die der sichtbaren Welt, und dann die menschliche, welche, als beiden gemeinsam angehörend, aus Geist und Körper besteht. Alles aber, was Gott erschaffen hat, bewahrt und leitet er durch seine Vorsehung, mächtig waltend von einem Ende zum andern und alles milde ordnend. Denn alles liegt bloß und aufgedeckt vor seinen Augen, selbst die zukünftigen freien Handlungen seiner Geschöpfe" (1. Hauptstück).

Während das in der Kirche verkörperte Christentum festhält am wahren Gott, haben Liberalismus und Sozialismus und wie die modernen, sich gegen die Kirche auftürmenden Strömungen sonst heißen mögen, nur dann einen Halt und tieferen Sinn, wenn man voraussetzt, daß es in der Wirklichkeit keinen Gott gebe. Und zwar ist, was man „moderne Zeit" nennt, nicht bloß atheistisch aus Oberflächlichkeit, wie es bei den vornehmen Römern zur Zeit Cäsars und der Kaiser oder auch zur Zeit der französischen Revolution der Fall war, sondern sie ist atheistisch aus Grundsatz und mit Bewußtsein; sie stützt sich fest darauf, daß wissenschaftlich über die Existenz Gottes nichts ausgemacht, somit Gott in das Reich subjektiver Wahngebilde zu verweisen sei. Das ist das himmelschreiende Verbrechen unserer Zeit, daß sie sich mit allen Fragen von weltlicher Bedeutung sehr sorgfältig beschäftigt und der Frage nach dem Dasein Gottes einfach aus dem Wege geht, indem man mit vornehmer Miene sich darauf steift, daß die für dieses Dasein sprechenden Beweise wissenschaftlich beseitigt seien.

Es muß fast überflüssig erscheinen, die Gottesbeweise und die christliche Gottesidee zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Besprechung zu machen. Denn zur gelehrten Verteidigung dieser Beweise ist schon sehr vieles und sehr Vortreffliches geschrieben worden[1]; die Freunde der Wahrheit haben daher übergenug Gelegenheit,

[1] Es ist tief zu beklagen, daß einige noch christlich sein wollende Theologen sich vom modernen Windstrom dahin haben bringen lassen, zu behaupten, man könne das Dasein Gottes nicht wissenschaftlich beweisen. Möchten sie die im wesentlichen wahren Worte bedenken, mit denen Ulrici sein Buch „Gott und die Natur" beginnt: „Die Beweise für das Dasein Gottes sind in neuerer Zeit, besonders seit Kants berühmter Kritik, in Mißachtung geraten. Es ist seitdem die weitverbreitete Meinung der Gläubigen und Ungläubigen, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen. Selbst Theologen stimmen dem bereitwillig zu, spotten der vergeblichen Versuche und wähnen, damit dem Glauben, den sie predigen, einen Dienst zu leisten. Aber die Beweise für das Dasein Gottes fallen in eins zusammen mit den Gründen für den Glauben an Gott; sie sind eben nur die wissenschaftlich festgestellten objektiven Gründe dieses Glaubens. Gibt es keine solche Beweise, so gibt es auch keine solchen Gründe, und ein Glaube ohne allen Grund, wenn überhaupt möglich, wäre kein Glaube, sondern eine willkürliche, selbstgemachte, subjektive Meinung. Ja der religiöse Glaube würde auf eine Linie mit der bloßen Illusion oder der fixen Idee des Geisteskranken herabsinken, wenn ihm alle Objektivität, alle wissenschaftlich feststehenden Tatsachen und eine auf sie gegründete objektive Weltanschauung widerspräche."

sich zu unterrichten: den Freunden der sog. modernen Kultur aber das Dasein Gottes als bewiesen hinstellen zu wollen, hieße Wasser ins Danaidenfaß schöpfen. Unsere Absicht ist deshalb auch nicht, die im Verlaufe unserer Überlegungen überall hervortretenden Beweise für das Dasein Gottes hier nochmals ausführlich zur Darstellung zu bringen; wir wollen vielmehr jetzt einmal zusehen, was für eine Sorte von Bedenken das moderne Wissen gegen die Gottesbeweise geltend zu machen hat.

§ 1.

Gott als Urgrund der Welt.

636. Von den Gottesbeweisen, deren man sich in der Metaphysik bedient, um das Dasein Gottes zu beweisen, ist es der sog. kosmologische Beweis, welcher uns dartut, daß wir mit logischem Zwange einen von der Welt geschiedenen und über der Welt stehenden Urgrund alles Seins annehmen müssen. Von diesem Beweise sagt Kant[1] mit Recht, daß derselbe nicht allein für den gemeinen, sondern auch den spekulativen Verstand die meiste Überzeugung bei sich führt, wie er denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien zieht, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man mag sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will.

Nach dem großen Verkündiger des modernen Kulturglaubens D. F. Strauß[2] hätte der gedachte Beweis folgende Fassung: „In dem sog. kosmologischen Argument wird nach dem Gesetze des zureichenden Grundes aus der Zufälligkeit der Welt auf das Dasein eines notwendigen Wesens geschlossen. Von allen Dingen, die wir in der Welt wahrnehmen, ist keines durch sich selbst, jedes hat den Grund seines Daseins in andern Dingen, die aber im gleichen Falle sind, ihren Grund wieder in andern Dingen zu haben; so wird das Denken immer weiter von einem zum andern geschickt und kommt nicht eher zur Ruhe, als bis es bei dem Gedanken eines Wesens angekommen ist, das den Grund seines Daseins nicht wieder in einem andern, sondern in sich selbst trägt, nicht mehr ein zufälliges, sondern ein notwendiges Wesen ist."

Hören wir nun, was für schwerwiegende Bedenken der auf der Höhe der Zeit stehende Mann dagegen beizubringen hat.

„Fürs erste müßte dieses notwendige Wesen noch lange kein persönliches sein; es wäre nur eine oberste Ursache, noch kein intelligenter Urheber der Welt erwiesen." Wir können dem Gelehrten das Zeugnis nicht versagen, daß er unter allen antitheistischen Bedenken der Neuzeit eines der „gediegensten" aus-

[1] Kritik der reinen Vernunft, Rosenkranzsche Ausgabe II 471.
[2] Der alte und der neue Glaube 115.

gewählt hat, um mit demselben als mit einem Bahnbrecher den Vorstoß zu machen. Indessen macht schon der Dozent die Anfänger in der Philosophie darauf aufmerksam, daß es etwas ganz anderes sei, zu fragen, „ob Gott sei“ und „wie er beschaffen sei“. Bei der Frage, „ob Gott sei“, genügt es, irgend ein Prädikat herauszuheben, welches ihm allein zukommt, und dann zu beweisen, daß es in der äußeren Wirklichkeit ein Wesen gibt, in welchem das Merkmal vorhanden ist.

Es pflegten nun die Philosophen der Vorzeit eine ganze Reihe von Gottesbeweisen aufzustellen, welche sie als die Glieder einer großartigen Beweisführung angesehen wissen wollten. So betrachtet der hl. Thomas in seinem ersten Beweise die passive Veränderung, welcher die Geschöpfe bei ihrer Tätigkeit unterliegen, und findet als letzten Grund aller Veränderung ein Wesen, welches tätig ist, ohne wieder passiv zu sein. Im zweiten betrachtet er die Dinge in ihrem Wirken und stellt fest, daß die Reihe der wirkenden Ursachen eine Ursache voraussetzt, welche verursacht, ohne selbst verursacht zu sein. An dritter Stelle betrachtet er die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der Dinge und kommt zu dem Schlusse, der letzte Grund von allem müsse ein Wesen sein, welches ewig und unvergänglich ist, weil es durch sich selbst besteht. Diese drei Erwägungen faßte man in späterer Zeit zu der einen kosmologischen Beweisführung zusammen und behauptete, durch diese Gott als den Urheber des Wesens, der Kräfte und der Erscheinungen der Dinge erkennen zu können. In seinem vierten Beweise geht der hl. Thomas von der Betrachtung der Vollkommenheiten aus, welche in den Dingen in verschiedener Abstufung vorhanden sind, und schließt auf Gott als auf das Wahrste und Vollkommenste, von dem alle Dinge ihr Sein und ihre Vollkommenheit erhalten haben. Fünftens endlich betrachtet er die in den Dingen und im Weltall herrschende Ordnung und erkennt so das Vorhandensein einer alles ordnenden und beherrschenden Weisheit. Von den vielen Beweiswegen, welche noch außerdem zur Erkenntnis Gottes führen, können wir hier absehen.

Der bedächtige Leser wird ohne Mühe erkannt haben, daß die fünf Beweise weiter nichts sind als verschiedene Auffassungen eines Grundgedankens, je nach dem verschiedenen Ausgangspunkt: aus dem wirklichen Dasein der Welt wird das wirkliche Dasein Gottes erschlossen. Wir erkennen in solcher Weise Gott als den unveränderlichen Grund aller Veränderung, als die unverursachte Ursache aller Dinge, als den durch sich ewig Seienden, als den Grund und den Urquell aller Vollkommenheit und als den ordnenden Beherrscher des ganzen Weltalls. In weiterer Schlußfolge erkennen wir dann mit vollster Klarheit, daß ein Wesen von solchem Charakter unendlich vollkommen sein muß und daher unmöglich jene Unvollkommenheiten an sich haben kann, welche der wirklichen Welt wesentlich sind; wir erkennen, daß Gott, die „Weltursache“, nicht

eine der Welt immanente Substanz sein kann, sondern von der Welt geschieden und gesondert sein muß.

Die Dinge um uns her sind ferner derart, daß sie nicht nur einen mächtigen, sondern auch einen intelligenten Urheber voraussetzen. Und wenn der Urgrund aller Dinge sich auch nicht in der Schöpfung als eine intelligente Macht offenbarte, so müßten wir schon aus der Absolutheit seines Seins auf das Vorhandensein der Intelligenz schließen. Denn Gott könnte nicht jene Ursache aller Ursachen, jener Seiende, durch den alles ist, sein, wenn er nicht, was immer an Vollkommenheit im Weltall vorfindlich ist, (in der ihm eigentümlichen Weise) besäße. Um Intelligentes erschaffen zu können, mußte doch wohl Gott Intelligenz besitzen, insofern Intelligenz eine Vollkommenheit ist. Strauß' erstes Bedenken ist hiermit beseitigt.

637. „Fürs zweite", fährt Strauß fort, „ist es nicht einmal mit der Ursache richtig. Die Ursache ist ein anderes als die Wirkung: die Weltursache wäre etwas anderes als die Welt, wir kämen also mit unserem Schlusse über die Welt hinaus. Allein geht denn das auch mit rechten Dingen zu? Wenn wir bei den einzelnen Wesen oder Erscheinungen in der Welt, wir mögen deren untersuchen, so viele wir wollen, regelmäßig zu dem Ergebnis kommen, daß jedes einzelne seinen Grund in andern einzelnen habe, die für sich wieder in demselben Falle sind, so schließen wir mit Recht, daß das gleiche bei allen einzelnen Dingen und Erscheinungen, auch bei denen, die wir nicht besonders untersucht haben, der Fall sein werde. Aber kann denn daraus gefolgert werden, daß nun die Gesamtheit der einzelnen Dinge ihren Grund in einem Wesen habe, das nicht im gleichen Falle ist, das seinen Grund nicht, wie jene, durchaus wieder in einem andern, sondern in sich selber hat? Auf dem Wege einer ordentlichen Schlußfolgerung kommen wir über die Welt nicht hinaus."

Wie man sieht, liegt der Angelpunkt dieser Darstellung in dem aufgestellten Satze, daß man auf dem Wege einer ordentlichen Schlußfolgerung über die Welt nicht hinauskomme, weil das Gesetz der Kausalität auf die Gesamtheit der einzelnen Dinge keine Anwendung finde, insofern die Gesamtheit der Dinge den Grund ihres Seins in sich selber tragen könne: ähnlich wie das Naturgesetz, demgemäß alle Bäume in der Erde wurzeln, auf den Wald, der Gesamtheit der Bäume, keine Anwendung finde, insofern der ganze Wald die Wurzeln nach oben haben könnte!

Strauß sagt, jenes überweltliche Wesen müsse seinen Grund ebenfalls wieder in einem andern haben. Aber nötigt uns nicht gerade im kosmologischen Beweise die Betrachtung des hinfälligen Seins, als dessen Grund ein Wesen zu denken, welches aus sich selbst ist? Leitet uns nicht der Kausalnexus, welcher unter den Dingen um uns her obwaltet, dazu hin, außer denselben eine Ursache zu erschließen, welche kraft ihrer Unabhängigkeit die erste und

somit voraussetzungslose Ursache ist? Müssen wir nicht aus der dem Wandel unterworfenen Welt schließen auf einen Urheber aller Veränderungen, welcher verändert, ohne verändert zu werden? Bildet nun ein solches Wesen nicht den vollendeten Gegensatz zu dem bedingten wandelbaren Sein der Welt? Wie kann also die Welt selbst jenes Wesen sein? „Wir erhalten keinen Gott", sagt Strauß, „sondern ein auf sich selbst ruhendes, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum." Ob wohl der große Gelehrte nicht gelacht hat, als er diese Münchhausiade niederschrieb? Ein auf sich selbst ruhendes Universum paßt genau zu jenem sich selber am Zopfe emporhebenden Freiherrn.

Man wird uns vielleicht einwenden, daß das Kausalitätsprinzip (vermöge dessen wir von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache schließen) nur innerhalb der Erscheinungswelt gilt und durchaus nicht über letztere hinaus angewendet werden darf. Und da hätten wir den großen Humeschen Gedanken, jenen alten Spuk, der namentlich bei den tieferen Denkern der Jetztzeit noch immer nicht zur Ruhe kommen kann!

Nach Hume hat nämlich das Kausalitätsgesetz keine äußere objektive Geltung, sondern ist lediglich eine uns liebgewordene Gewohnheit. Es kann uns eigentlich niemals berechtigen, den auf dasselbe gegründeten Schluß als einen objektiv gültigen zu betrachten; derselbe hat nur subjektiven Wert und gilt nur innerhalb des sinnlichen Erfahrungsgebietes, weil nämlich die Gewohnheit, worauf das Kausalitätsprinzip beruhen soll, nur innerhalb jenes Kreises vorhanden sei.

Eine höchst überflüssige Leistung wäre es, an dieser Stelle gegen die Humesche Weisheit ein Wort der Polemik zu sprechen. Sogar ein Schopenhauer wehrt sich gegen dieselbe. Die Hunde, meint er, erkennen die Kausalität a priori und nicht bloß aus der Gewohnheit; ein ganz junger Hund springe nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung voraussehe. Schopenhauer erzählt, er habe eines Tages in seinem Schlafzimmer neue Vorhänge auseinandergezogen, da sei sein Pudel ganz verwundert dagestanden und habe sich aufwärts und seitwärts nach der Ursache des Phänomens umgesehen, habe also die Veränderung gesucht, von der er a priori gewußt, daß sie als Ursache vorangegangen sein müsse. Um Hume in die Flucht zu schlagen, genügt Schopenhauers Pudel vollständig. Aber anstatt auf den Kausalitätsinstinkt, welcher das Tier (und in vielen Fällen auch den Menschen) zurechtleitet, hätte Schopenhauer besser auf die Tatsache hingewiesen, daß wir Menschen mit Verstandeseinsicht klar und deutlich die außer uns befindliche Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes erschauen. Hat aber das Kausalitätsgesetz einen allgemein gültigen Wert, dann gilt auch das kosmologische Argument, obgleich es uns mit unserem Schlusse über die Welt hinausführt. Ein Naturforscher, welcher vermöge seines Faches seine denkende Tätigkeit auf den Bereich der sichtbaren Welt abgrenzt, darf als

solcher seine Gedanken abbrechen, sobald ihn dieselben in das Reich der Metaphysik führen. Aber es ist ihm nicht gestattet, solchen weitergehenden Gedanken die Wahrheit, den reellen Wert, abzusprechen. Treffend bemerkt in dieser Beziehung der verdienstvolle „Naturforscher" Professor Henle[1]: „Wenn der Astronom behauptet, er habe den Himmel durchforscht, ohne einen Gott zu finden, so sagt er damit nur, daß er seiner Forschung an bestimmter Stelle willkürlich ein Ziel gesetzt habe. Dies steht in seiner Macht, wie es in jedermanns Macht steht, eine von unbekannter Hand gestiftete Gabe zu empfangen und zu genießen und auf Ermittelung des Absenders zu verzichten. Aber es steht nicht in unserer Macht, an der Existenz eines Absenders zu zweifeln. Der Glaube an eine letzte freie Ursache ist so unaustilgbar wie der Glaube an Ursachen überhaupt." Nur hätte der Professor anstatt von „Glauben" von einer auf festem Erkennen gegründeten „Überzeugung" reden sollen.

638. Kant, welcher begriff, daß das Kausalitätsgesetz unmöglich, wie Hume wollte, irgendwie aus Sinneswahrnehmung erklärt werden kann, kam auf den originellen Gedanken, jenes Gesetz mitsamt allen Kategorien für rein subjektive Denkform zu erklären, der absolut keine wirkliche Seinsweise entspräche. So hatte er natürlich die Brücke, wie überhaupt zur realen Außenwelt, so namentlich zum Dasein Gottes vollständig aus den Augen verloren. Die Gottesidee läßt er „das Ideal der reinen Vernunft, und zwar deren einziges Ideal" sein; als bloße Idee ist dieses Ideal in seinem Rechte, der Fehler kommt da, wo es den Schein annimmt, ein wirkliches Objekt zu sein. In einer seiner ersten Schriften: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), hatte Kant noch den Schluß von einem empirischen Dasein auf ein schlechthin notwendiges für wissenschaftlich möglich gehalten. In seiner „Kritik der reinen Vernunft" schrieb er dagegen einen Abschnitt „von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes". Der große Philosoph stellt die unbegreifliche Behauptung auf, alle Beweisführung käme im Grunde auf die ontologische zurück, und deshalb läge die ganze Entscheidung in dem ontologischen Argumente; die Kritik hätte ihre Sache gewonnen, wenn sie den ontologischen Beweis widerlegen könnte. Wenn der Königsberger Philosoph Luftstreiche führt, so darf man sich nicht wundern; denn er hat den Beweis, den er aufs Korn nimmt, gar nicht verstanden. „Der kosmologische Beweis", sagt er[2], „schließt von der zum voraus gegebenen, unbedingten Notwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität." Was beim kosmologischen Beweis die Hauptsache ist, nämlich der Schluß vom Dasein der Welt auf das Dasein einer ersten, nicht verursachten Ursache, sieht Kant für einen Vor-

[1] Anthropologische Vorträge I 36.
[2] Kritik der reinen Vernunft, Rosenkranzsche Ausgabe 471.

trab an, den er durch die Bemerkung zur Seite schieben zu können glaubt, der transzendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen, sei nur in der Sinneswelt von Bedeutung, außerhalb derselben habe er aber auch nicht einmal einen Sinn[1]. Also gerade wie Hume, nur daß Kant sich für solche Behauptung auf seinen transzendentalen Idealismus stützt, demgemäß das Kausalitätsprinzip außerhalb des Erkenntnisaktes gar nicht gelte.

Seitdem Kant seinen Protest gegen das die Außenwelt mit absoluter Allgemeingültigkeit beherrschende Kausalitätsgesetz ergehen ließ, hat die Welt an keinem Punkte aufgehört, dieses Gesetz zur Schau zu stellen. Die Natur, vom Fixstern bis zum Atom, sämtliche Wissenschaften und Forschungsarbeiten, das Trachten und Treiben aller Menschen, kurz alles ist nach wie vor getragen von diesem Gesetz. Wir wüßten nicht, daß irgend ein Mensch (außer den in der Studierstube träumenden Philosophen) gegen die Gültigkeit dieses Gesetzes im wirklichen Leben einen Zweifel erhoben hätte. Somit dürfen auch wir an dieser Stelle über den großen Kantschen Gedanken sans gêne zur Tagesordnung übergehen.

639. Es lohnt sich schwerlich der Mühe, den langen einförmigen Gänsemarsch der Kantianer vorbeidefilieren zu lassen. Wollen wir den, welcher die Kantschen Gedanken in der wissenschaftlichsten Weise reproduziert, so ist das ohne Frage Professor Kuno Fischer[2]. Lassen wir also auf ihm eine Weile unsern Blick ruhen.

„Jeder Schritt", sagt Fischer, „den der kosmologische Beweis macht, ist eine dialektische Anmaßung, auf jedem Schritte versinkt dieser Beweis ins Bodenlose. Er schließt zuerst von dem zufälligen Dasein auf ein schlechthin notwendiges, von dem bedingten auf ein unbedingtes. In der Erfahrung ist nur bedingtes Dasein gegeben. Also er schließt von einem gegebenen Dasein auf ein nicht gegebenes, auf ein solches, das nie gegeben sein kann. Dieser Schluß ist unmöglich: das Dasein, worauf er zielt, ist kein erreichbares Objekt, sondern eine Idee; dieses Dasein ist nie durch Erfahrung, sondern allein durch bloße Vernunft gegeben. So ist der kosmologische Beweis auf seinem ersten Schritte durch den Schein beirrt, der ihm als ein objektives Dasein vorspielt, was nur Idee oder Vernunftbegriff sein kann. Das ist seine erste dialektische Anmaßung."

Wir müssen dem Herrn Fischer bemerken, daß man in jedem richtigen Schlusse von einem „gegebenen" Dasein auf ein „nicht gegebenes" schließt: so machte es Herschel in der Astronomie, als er aus „gegebenen" Daten auf das „nicht gegebene" Dasein des Uranus schloß; so macht man es, wenn man aus den „gegebenen" Pfahlbauten und den dort gefundenen Instrumenten auf die Existenz „nicht gegebener" prähistorischer Menschen schließt. Im übrigen bemerkt

[1] Kritik der reinen Vernunft, Rosenkranzsche Ausgabe 474.
[2] Geschichte der neueren Philosophie III.

man bei dem berühmten Gelehrten sofort die Kantsche Eigenheit: die Vernunftschlüsse haben es bloß mit „Ideen“ zu tun: mit andern Worten: die Vernunft ist nichts als ein Bilderkasten, oder noch besser ein subjektiver Reiz, der daseinslose Traumbilder vor uns hinzaubert. In dieser Voraussetzung ist das Menschengeschlecht eine Kollektion von Narren, für die es eine dialektische Anmaßung ist, das als wirklich, daseiend zu behaupten, was zu denken sie gezwungen sind.

„Warum“, fragt Professor Fischer weiter, „behauptet der kosmologische Beweis die Existenz eines notwendigen Wesens? Weil sonst eine unendliche Reihe von Bedingungen gegeben wäre, und weil eine solche unendliche Reihe unmöglich ist. Wer sagt ihm, daß sie unmöglich sei? Womit will man diese Unmöglichkeit beweisen? Widerspricht etwa der unendlichen Reihe der Bedingungen die Erfahrung? Im Gegenteil, sie entspricht dieser Vorstellung; wenigstens ist unter dem empirischen Gesichtspunkte die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet. Es ist unmöglich, die Unendlichkeit jener Reihe dogmatisch zu behaupten, es ist ebenso unmöglich, dieselbe zu verneinen. Das ist in der kosmologischen Beweisführung die zweite dialektische Anmaßung.“

An dieser Stelle war der hochgeschätzte Gelehrte wohl zerstreut. Denn sonst hätte ihm unmöglich entgehen können, daß, wenn auch unter dem empirischen Gesichtspunkte die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet ist, das Stück der Reihe, welches in der Außenwelt vor dem empirischen Horizont wirklich vorliegt, entweder endlich oder unendlich ist. Ein drittes gibt es hier nicht. Unendlich kann es nicht sein, wie sich mit mathematischer Schärfe erweisen läßt; also ist es endlich.

Professor Fischer fährt fort: „Und gesetzt, die Reihe der Bedingungen könnte vollendet werden, so dürfte diese Vollendung doch niemals durch ein Wesen geschehen, das ganz außerhalb der Reihe selbst liegt. Der kosmologische Beweis hat kein Recht, die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich zu vollenden. Die Vollendung, die er macht, ist unter allen Umständen unmöglich; die Art, wie er sie macht, ist außerdem falsch, denn die Reihe selbst wird keineswegs durch den Begriff eines notwendigen Wesens vollendet, welches durch eine unübersteigliche Kluft davon getrennt ist. Das ist die dritte dialektische Anmaßung.“

Der verehrte Herr hätte, als er diese Worte schrieb, etwas behutsamer sein dürfen. Seit wann vollendet denn der kosmologische Beweis die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich? Derselbe zeigt ja gerade, daß die Reihe der Ursachen nur durch den Begriff eines notwendigen Wesens vollendet werden kann, welches vermöge seiner Unendlichkeit von jenen Beschränkungen frei ist, mit welchen alle endlichen (räumlichen und zeitlichen) Dinge behaftet sind. Über die „unübersteigliche Kluft“, durch welche Fischer den Schöpfer von seinen Geschöpfen getrennt sieht, haben wir nichts zu

sagen; sie gehört in das Reich der subjektiven Sinnestäuschungen. Wollte der Herr Professor damit vielleicht in Erinnerung bringen, daß der Abstand zwischen dem endlichen Geschöpfe und dem unendlichen Schöpfer ein unendlicher ist, so möge er bedenken, daß dieser Abstand weder eine trennende Kluft bildet noch unübersteiglich ist. Wie wir gesehen haben, muß dieser „Abstand" überstiegen werden, insofern das Endliche seiner Natur nach nur durch die Präexistenz des Unendlichen erklärt werden kann.

„Endlich", sagt Fischer, „wenn wir den kosmologischen Beweis auch bis zu seiner ersten Station (einem absolut notwendigen Wesen) gelangen lassen, wie macht er den Weg zur zweiten (dem allerrealsten oder höchsten Wesen)? Wie schließt er von dem notwendigen Wesen auf das allerrealste? Da das notwendige Wesen doch in der Erfahrung nie existiert, wie beweist er seine Existenz? Er beweist, daß jenes notwendige Wesen, von dem alle übrigen abhängen, alle Bedingungen des Daseins, d. h. alle Realitäten, in sich begreifen müsse, also auch die Existenz. Er beweist von dem notwendigen Wesen, es sei das allerrealste und darum ein wirkliches Dasein. Also er beweist schließlich die Existenz aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens, d. h. er beweist sie ontologisch, er macht diesen falschen Schluß, ohne es zu wissen; er mündet in den ontologischen Beweis, während er glaubt, noch mit dem kosmologischen Strome zu segeln. Diese *ignoratio elenchi* ist seine vierte dialektische Anmaßung."

So kann wiederum nur ein Mann reden, dem die Bäume die Aussicht auf den Wald benommen haben. Wir wollen hier nichts davon sagen, daß man auch dann, wenn man von dem Begriffe des notwendigen oder allerrealsten Wesens ausgeht, zur Existenz dieses Wesens gelangen kann, insofern der Denkbarkeit eines solchen Wesens von seiten der objektiven Wirklichkeit die Vereinbarkeit seiner Merkmale, d. h. alles Seins, entspricht; eine Vereinbarkeit, welche, weil sie selbst als absolut notwendig und unveränderlich erkannt wird, nur in einem mit absoluter Notwendigkeit existierenden Wesen ihren letzten Grund haben kann. Es ist das allerdings nicht das ontologische Argument, aber es ist doch die Wahrheit, welche im ontologischen Argument durchklingt[1]. Aber diese Erwägungen gehören nicht hier-

[1] Wo könnte der ganz unabhängig von meinem Geiste vorhandene Gegensatz von Sein und Nichtsein, die ebenso vorhandene Vereinbarkeit des Seins zu Sein, seinen letzten Grund haben, wenn nicht in einem absoluten Wesen? Kleutgen stellt diesen Gedanken folgendermaßen dar: „In dem eigentlichen Gegenstand der vernünftigen Erkenntnis, in der Wahrheit, finden wir ein in sich Unwandelbares, das anderes, nämlich den Geist, und durch ihn den Körper verändert. Aber dieses viele Wahre, das unsern Geist bewegt, kann so, wie es vor unserem Geiste steht — in seiner Allgemeinheit —, nicht wirklich sein, und doch muß es in einer Wirklichkeit seinen Grund haben; denn wir erkennen mit voller Klarheit und Gewißheit, daß es wahr, ewig und unwandelbar ist. Ebendeshalb aber, weil es nicht bloß wahr, sondern auch ewig und unwandelbar ist, kann das Wirkliche, worin es gründet, nichts von allem dem sein, was entsteht und vergeht und dem Wandel

her, wo von kosmologischen Argumenten die Rede ist. Professor Fischer irrt ebenso wie sein Vorgänger Kant, indem er behauptet, in diesem Beweisverfahren werde die Existenz aus dem Begriff des allerrealsten Wesens hergeleitet. Nein, die Existenz Gottes wird bewiesen als eine absolut notwendige Voraussetzung unserer und der Welt Existenz.

Der berühmte Professor schließt mit einer *definitio ex cathedra*: „Und so erscheint die kosmologische Beweisführung, nachdem wir sie zergliedert und mit dem Mikroskope der Kritik untersucht haben, als ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen."

Zur Entschuldigung einer so selbstbewußten Redeweise sei bemerkt, daß diese starke Phrase mit zu dem aus Kant Herübergenommenen gehört.

640. Noch unglaublicher klingen die Einwendungen, welche ein anderes Licht der modernen deutschen Wissenschaft, A. Schopenhauer, gegen den in Frage stehenden Gottesbeweis vorgebracht hat.

Derselbe behauptet, der Beweis gebe sich zunächst die Blöße, ein Schluß von der Folge auf den Grund zu sein, eine Schlußweise, welcher schon die Logik alle Ansprüche auf Gewißheit absprechе! Das mögen sich jene merken, welche vom Rauch oder Brandgeruch auf das Vorhandensein von Feuer schließen, und die Ärzte, wenn sie glauben, aus raschem Pulsschlag die Diagnose auf erregtes Blut stellen zu können. Sodann ignoriere derselbe, daß wir als notwendig nur etwas denken könnten, insofern es Folge, nicht insofern es Grund eines gegebenen andern sei, weil nämlich eine Folge auf verschiedene Gründe zurückgeführt werden könne. Es bedurfte wahrhaftig nicht der Weisheit Schopenhauers, um festzustellen, daß dem wirklich in manchen Fällen so ist. Aber wie, wenn die Folge derart ist, daß sie nur von einem bestimmten Grunde herrühren kann?

Ferner, meint Schopenhauer, führe das Kausalitätsgesetz auf einen *regressus in infinitum*, könne daher nie bei einem Letzten, das einen fundamentalen Erklärungsgrund abgäbe, anlangen. „Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, notwendig fragen muß, und so *in infinitum!* Nicht einmal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem alle folgenden hervorgegangen wären. Denn, wäre er an sich ihre Ursache gewesen, so

---

unterliegt. So muß es also außer und über dieser veränderlichen Welt ein Wirkliches geben, worin alles Wahre, das als Gegenstand Ursache unseres Erkennens ist, seinen Grund habe, und dieses Wirkliche muß ewig und unwandelbar sein. Weil ferner das Wahre, das wir erkennen, zugleich die bleibenden Gesetze alles Veränderlichen enthält, so muß von jenem Wesen, durch welches es Bestand hat, Himmel und Erde mit allem, was in ihnen ist und geschieht, abhängig sein. Dieses wirkliche Wesen also, das selbst unwandelbar und unabhängig durch die Macht der Wahrheit alles bewegt und alles beherrscht, nennen wir Gott" (Philosophie der Vorzeit n. 915).

hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an, kausal zu werden, so muß ihn zu der Zeit etwas verändert haben, damit er aufhörte, zu ruhen: dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung, wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen, und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Kausalität — *in infinitum*. Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem von Goethes Zauberlehrling belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört, zu laufen und zu schöpfen."[1] Anderswo wirft Schopenhauer[2] dem kosmologischen Beweis die Inkonsequenz vor, „daß er eben das Gesetz der Kausalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer ersten Ursache stehen bleibt und nicht weiter will, also gleichsam mit einem Vatermord endigt, wie die Bienen die Drohnen töten, nachdem diese ihre Dienste geleistet haben."

Was soll das nun alles? Hübsche Vergleiche, Bilder, Kraftausdrücke sind gut, wenn sie dazu verwendet werden, in sich feststehende oder bereits bewiesene Wahrheiten mit Illustrationen oder mit Nachdruck zu versehen; sollen sie aber nur den gänzlichen Mangel an Gründen und Beweisen verdecken, dann sind sie Unfug. Sieht der berühmte Mann in dem Kausalitätsgesetz einen verzauberten Besen, so können wir ihm das nicht wehren. Uns gilt das Kausalitätsgesetz als ein absolut ausnahmsloses Denk- und Seinsgesetz, welches den Verstand überall hinbringt, wenn nur der Kutscher auf dem Bocke sitzt. Dasselbe führt uns bis zu einer ersten Ursache, welche ein unendlich vollkommenes Wesen sein muß. Es muß ein Wesen sein, welches vermöge seiner Unendlichkeit im stande ist, nach außen hin Veränderungen zu bewirken, ohne dabei selber für sich einer Veränderung zu unterliegen; welches kein tätig gewordenes, sondern ein ewig tätiges Prinzip ist, in welchem es ein ewiges Wirken gibt, das von keinem Leiden begleitet ist. So finden wir als nächsten Grund der Schöpfung den göttlichen Willensakt, der selber in der Ewigkeit liegt, während seine Wirkung in der Zeit ist.

Genau zur Sache bemerkt Kleutgen[3]: „Wenn es in der Natur der Welt liegt, daß sie einen Anfang in der Zeit habe oder doch haben könne, so muß oder kann Gott auch wollen, daß sie in der Zeit werde. Denn die Ewigkeit seines Wollens hindert nicht, daß er die Dinge wolle, wie ihre Natur es erheischt oder zuläßt." Würden doch unsere modernen Gelehrten sich einmal dazu verstehen, Kenntnis

[1] Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund 38.
[2] Welt als Wille und Vorstellung II 50. [3] Philosophie der Vorzeit n. 1016.

zu nehmen von den Leistungen der christlichen Wissenschaft: ihre Zweifel und Gegengründe würden zerrinnen wie Schnee vor der Aprilsonne. Wir schlagen den Petrus Lombardus auf, dessen Bücher bekanntlich jahrhundertelang der Behandlung der Theologie zu Grunde gelegt wurden, und lesen da[1] in Bezug auf unsern Gegenstand die schöne Darlegung, welche mit den Worten beginnt: „Man merke wohl, daß wir uns Gottes Wirken, Schaffen und Tun nicht denken dürfen wie das unsrige. Wenn es von Gott heißt, daß er etwas wirke, so dürfen wir dabei an keine Bewegung oder Veränderung, an kein Leiden denken, welches sein Tun begleite, wie das bei uns der Fall ist. Es wird dadurch nur ausgedrückt, daß durch die Macht seines Willens, der immer war, etwas, das nicht war, entstehe. Durch sein ewiges Wollen fängt etwas Neues an, so wie er es wollte, ohne daß in ihm irgend etwas Neues vorgehe, ein neues Wirken oder Wollen oder sonst eine Veränderung einträte."

Haben wir also Gott, das unendliche Wesen, als die erste Ursache der Welt gefunden, dann sind wir unter Beihilfe des Kausalitätsprinzips, dieser prächtigen Equipage unseres Verstandes, angekommen, wohin wir wollten. Hier können wir stille stehen. Den letzten Bestimmungsgrund des Schöpfungsvorganges erkennen wir in Gottes absoluter Freiheit, den tiefsten Beweggrund in der Liebe Gottes zu seinem eigenen Wesen. Dieses Motiv ist derart, daß es die Freiheit, zu schaffen oder nicht zu schaffen, unangetastet läßt. Entschließt Gott sich, zu schaffen, so will er, daß andere Wesen durch ihn und zu seiner Verherrlichung seien; entschließt er sich, nicht zu schaffen, so anerkennt er sich dadurch vor sich selbst als das absolut unabhängige Wesen, welches sich selber genügt. Ob das göttliche Wollen, Schaffen oder Nichtschaffen, Ursache dieser oder jener Wirkungen in der Welt sei, in sich betrachtet, ist es stets das nämliche; die Verschiedenheit befindet sich nur in den Wirkungen. Wir haben, um es noch einmal zu wiederholen, einen und den nämlichen göttlichen Willensakt vor uns, der das Verhalten Gottes gegenüber dem Endlichen, oder besser gesagt, das Verhältnis des Endlichen zu Gott bestimmt, ohne deshalb in sich selbst sich ändern zu müssen. An der ehernen Mauer dieser Wahrheit wird wohl auch der große Schopenhauer trotz seines behexten Besens *nolens volens* zur Ruhe gelangen müssen.

641. An einer andern Stelle findet Schopenhauer es tadelnswert, daß man das Kausalitätsgesetz überhaupt hier verwende. Die Kraft und Gültigkeit desselben erstrecke sich allein auf die Form der Dinge, nicht auf die Materie; es sei Leitfaden des Wechsels der Formen, weiter nichts; die Materie bleibe von allem Entstehen und Vergehen derselben unberührt. „Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorher-

[1] Sentent. l. 2, c. 1. n. 2.

gegangen ist. Dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität.“ [1]

Was Schopenhauer von der „Materie“ sagt, das behauptet John Stuart Mill von der „Kraft“. Der Einwurf ist an sich derselbe. In dem letzten seiner drei nachgelassenen Essays[2] glaubt der englische Empirist wohl das Dasein Gottes (als eines intelligenten, aber nicht allmächtigen Wesens, welches mit einem bösen Urprinzip im Kampfe liege) aus der Zweckordnung in der Natur erweisen zu können. Den kosmologischen Beweis weist er auf das entschiedenste zurück.

„Sowohl Kraft als Stoff haben“ — dies sind seine Gedanken (S. 122—129) —, „soweit die Erfahrung uns belehren kann, keinen Anfang gehabt. Insofern nämlich die materielle Welt in Betracht kommt, läßt uns das letzte Ergebnis wissenschaftlicher Untersuchungen zu dem Resultate gelangen, daß allen Ursachen ein dauerndes Element innewohnt, welches keinen Anfang hatte. Wo immer eine Naturerscheinung bis zu ihrer Ursache verfolgt wird, erweist sich diese Ursache als ein gewisses Quantum Kraft. Die Kraft selbst ist wesentlich eine und dieselbe, und es existiert von ihr in der Natur eine bestimmte Quantität, welche sich nie vermehrt oder vermindert. Für das aber, was keinen Anfang gehabt hat, bedarf es keiner Ursache.

„Die Erscheinungen oder Veränderungen im Universum haben eine jede einen Anfang und eine Ursache; aber ihre Ursache ist immer eine frühere Veränderung. Auch berechtigen uns die Analogien der Erfahrung keineswegs dazu, aus dem bloßen Vorhandensein der Veränderungen zu schließen, daß, wenn wir die Reihe dieser Veränderungen weit genug zurückverfolgen könnten, wir zu einem uranfänglichen Willen gelangen würden.“

Dies der Millsche Gedankenkomplex mit einigen unerheblichen Auslassungen. Wir geben gerne zu, daß man nicht zum Dasein und zur Beschaffenheit Gottes gelangt, wenn man auf dem Gebiete der unmittelbaren Erfahrung stehen bleibt; anhebend von diesem Gebiet muß man sich im gedanklichen Fortschritt weiterbewegen. Wer wie Mill an der Erdscholle festklebt, kann das nicht. Jetzt nur noch ein Wort über Mills Kerngedanken.

Alles in der physischen Welt soll Umsatz und Wechsel eines einzigen Kraftquantums sein! Hierüber brauchen wir mit Mill nicht zu streiten, obgleich es an einem Empiristen auffällig ist, daß er auf etwas Wert legt, worüber die bloße Erscheinung nichts zu bezeugen vermag. Die Beweiskraft des kosmologischen Argumentes wird durch diese Hypothese nicht im allermindesten geschwächt[3]. Denn alle

[1] Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung II 46.

[2] Über Religion. Deutsch von Lehmann, Berlin 1875.

[3] Es fehlt nicht, wie wir bei anderer Gelegenheit erwähnten, an gläubig-christlichen Gelehrten, welche sich unbedenklich zu ähnlichen Theorien bekennen. So der

Erwägungen kehren hier mit vollem, ja mit verstärktem Gewichte wieder! Wie kann denn die „Kraft" ihr wechselvolles Dasein von Ewigkeit her datieren? Wenn sie etwa früher geruht haben sollte, wer setzte sie denn vor so und so viel Millionen Jahren in Bewegung? Woher rührt diese „Kraft"? Woher ihre ursprünglich uranfängliche Bestimmtheit? Woher hat sie gerade dieses und kein anderes Quantum? Ist die „Kraft" ein durch sich selbst seiendes Wesen, wie kann sie sich dann selber Grenzen gesetzt haben? Wie kann sie sich gegenwärtig auf dem Gebiete der Erfahrung als ein bedingtes, abhängiges, veränderliches, beschränktes Wesen erweisen? usw. Hier findet Schopenhauers unbändiger Besen einen grenzenlosen Spielplatz.

Somit tauchen auch hier wieder in neuer Form die nämlichen Fragen auf, welche, solange die Menschen denken, zur wissenschaftlichen Annahme eines absoluten, unendlichen Wesens geführt haben.

642. Um von der „Weisheit", welche wahrhaftig ohne jeden Grund auf christliche Wissenschaft naserümpfend herabschaut, ein möglichst vollständiges Bild zu geben, wollen wir noch vernehmen, was denn der so hochangesehene Herbert Spencer vorzubringen hat.

„Jene", sagt er[1], „welche sich kein selbstexistierendes Universum denken können und deshalb einen Schöpfer als Urheber des Weltalls annehmen, glauben dessen sicher zu sein, daß sie sich einen selbstexistierenden Schöpfer vorzustellen im stande seien. Das Geheimnis, welches sie in dieser großen, sie auf allen Seiten umgebenden Wirklichkeit erkennen, übertragen sie auf einen angenommenen Urquell dieser Wirklichkeit. Allein sie täuschen sich selbst, denn **Selbstexistenz ist nun einmal durchaus unvorstellbar.** Eine Vorstellung von Selbstexistenz bilden, heißt eine Vorstellung von einer Existenz bilden, welche keinen Anfang hat. Das können wir aber durch keine geistige Anstrengung ausführen. Die Vorstellung einer Existenz während unendlicher Vergangenheit schließt die Vorstellung von unendlicher Vergangenheit selbst in sich ein, und diese ist für uns eine Unmöglichkeit."

bekannte Astronom und Physiker P. Secchi. Das Resultat seines Buches „L'unité des forces physiques" (Paris 1874) faßt er in folgenden Worten zusammen: „Le résultat le plus important de notre analyse peut se formuler en quelques lignes. Toutes les tendances abstraites, les qualités occultes des corps, les nombreux fluides imaginés jusqu'ici dans le but d'expliquer les agents physiques, doivent être bannis du domaine de la physique, car **toutes les forces de la nature dépendent du mouvement.** Il est rationel d'admettre que le mouvement revêt dans les parties élémentaires de la matière la forme la plus générale sous laquelle il se présente dans une masse finie, c'est-à-dire celle d'un double mouvement de rotation et de translation. Par cette double qualité il devient indestructible dans la masse. . . . L'énergie qui lui a été communiquée à l'origine par le Premier Moteur se conserve en raison du même principe qui assure la conservation de la matière. Si on nous presse pour dire, quelle est la puissance qui a produit le mouvement primitif, nous n'hésitons pas à dire: **cette Puissance est Dieu.**"

[1] Grundlagen der Philosophie, Stuttgart 1875, 31.

Wir wollen gern annehmen, daß hier eine Selbsttäuschung vorliegt. Verständige Leute behaupten nur dann die positive Unmöglichkeit, etwas zu denken, wenn darin widersprechende Merkmale vorhanden sind. Wo ist hier der Widerspruch?

„Gibt es eine erste Ursache", sagt H. Spencer weiter, „so muß diese unverursacht, unabhängig, vollkommen und unendlich, sie muß mit einem Worte absolut sein. Nun kann aber eine Ursache als solche nicht absolut sein; das Absolute kann nicht als solches eine Ursache sein. Die Ursache als solche besteht bloß in Beziehung zu ihrer Wirkung; auf der andern Seite liegt in der Vorstellung des Absoluten auch die Möglichkeit einer Existenz außerhalb aller Beziehung. Diesem offenbaren Widerspruch sucht man zu entgehen, indem man die Idee von der zeitlichen Aufeinanderfolge einführt. Das Absolute existiert zuerst in sich selbst und wird nachher zur Ursache. Aber hier gerät man in Kollision mit der dritten Vorstellung vom Unendlichen. Wie kann das Unendliche zu etwas werden, was es nicht von Anfang an war? Wenn Verursachung ein möglicher Modus der Existenz ist, so ist dasjenige, was existiert, ohne zu verursachen, nicht unendlich; dasjenige aber, was erst zur Ursache wird, ist über seine bisherigen Grenzen hinausgegangen. Wollte man annehmen, der Zustand der vorhergehenden Ruhe und der Zustand der verursachenden Tätigkeit seien gleichwertig, so entgeht man der Schwierigkeit nicht. Ist der Schöpfungsakt reell und doch ununterschieden, so müssen wir die Möglichkeit zweier Vorstellungen des Absoluten zugeben als eines nicht produktiven und als eines produktiven, und damit wäre die Einheit des Absoluten umgestoßen. Ist der Akt nicht reell, so wird die Annahme selbst zu nichte."

Eine derartige vornehm-steife Gelehrsamkeit sollte sich bei so knapp zugeschnittener Gewandung nicht gar zu leichtsinnig auf solche Gedankenwendungen einlassen. Überall fehlt's und kracht's, und das ist um so komischer, je ernster die Miene. Hätte der Herr einmal in einem Schulbuch das Kapitel über die Relationen gelesen, die obigen Zeilen würden wohl ungeschrieben geblieben sein. Unsere früher gegen Schopenhauer gemachten Bemerkungen sind übergenug, um auch Spencer den Weg zu zeigen. Wir erinnern nur noch daran: Wenn wir sagen, Gott ist die Ursache der Welt, so ist das allerdings von seiten der Welt eine wirkliche Beziehung, nicht aber von seiten Gottes, weil das Schaffen auf seiten eines unendlichen Wesens in ihm selbst keine Veränderung hervorbringt. Spencer hat übersehen, daß Gott kein Mensch ist; wie hätte er sonst die Behauptung wagen können, Gott sei durchs Schaffen der Welt etwas geworden, was er früher nicht gewesen?

643. Vernehmen wir weiter: „Wie kann man sich vorstellen, daß das Relative zur Erscheinung komme? Es müßte gedacht werden als von Nichtexistenz zur Existenz übergehend. Nun können wir, wenn wir ein Ding denken, dasselbe bloß als existierend denken. Ein Ob-

jekt im Akte des Werdens zu denken, im Fortschreiten vom Nichtsein zum Sein, heißt etwas denken, was sich im Denken selbst wieder vernichtet."

Da hätten wir nun die auf der Höhe unserer Zeit stehende Begründung dafür, daß die Entstehung der Welt aus nichts ein Widerspruch sein soll! Aber wer in aller Welt hat denn dem geehrten Herrn zugemutet, sich ein Objekt im Fortschritte vom Nichtsein zum Sein vorzustellen, sich also etwa vorzustellen, wie Gott das Nichts gleich einem Nebel genommen und in die Welt verwandelt hat? Die Sache ist sehr einfach: die Welt fing beim Schöpfungsakt an zu existieren, nachdem sie früher gar nicht war. Und das soll so undenkbar sein? Sagt man, etwas sei aus nichts entstanden, so kann das in doppelter Weise verstanden werden[1]. Entweder beläßt man die in dem Worte „nichts" gelegene Negation dort, wo sie ist, oder man nimmt sie heraus, indem man sie auf die Präposition „aus" bezieht, so daß der Sinn wäre: nicht aus etwas. Im ersten Falle soll mit dem Worte „nichts" keineswegs eine Materialursache bezeichnet werden, als wollte man sagen, Gott habe die Welt aus nichts gemacht, ähnlich wie der Tischler aus Holz Stühle macht. Sondern es soll nur die bloße Aufeinanderfolge des Nichtseins und Seins ausgesagt werden, ähnlich wie man etwa sagen würde: aus Finsternis ist Licht geworden, womit man nur ausdrücken will, jetzt sei Licht, nachdem vorher Finsternis gewesen. Zieht man hingegen die Negation zur Präposition „aus", dann soll letztere allerdings das Verhältnis der Materialursache bezeichnen, und zwar so, daß dieses Verhältnis eben geleugnet und behauptet wird, es habe bei der Schöpfung gar keine Materialursache vorgelegen. In ähnlichem Sinne fände sich die Negation in dem Satze: Jener Mensch spricht über nichts, wenn man damit sagen wollte, er spräche nicht über etwas.

Spencer verdient insofern Anerkennung, als er eine Art von Beweisführung wenigstens versucht hat. Unsere zeitgenössischen Gottesleugner setzen gewöhnlich jenen Widerspruch als eine selbstverständliche Sache voraus, mit welcher man sich in wissenschaftlichen Kreisen nicht mehr beschäftigt. Als Beispiel diene F. A. Lange[2]; er sagt: „Erinnern wir uns, wie der junge Epikur der Sage nach noch als Schulknabe sich der Philosophie zuzuwenden begann, als er hatte lernen müssen, daß alle Dinge aus dem Chaos stammen, und als nun keiner seiner Lehrer ihm erklären konnte, woher denn das Chaos sei. Es gibt Völker, welche glauben, daß die Erde auf einer Schildkröte ruhe; worauf aber die Schildkröte, darf man nicht fragen. Solchen Erdichtungen gegenüber ist die Schöpfung der Welt aus dem Nichts zum mindesten klar und ehrlich. Sie enthält einen so unverhohlenen und direkten Widerspruch gegen jedes Denken, daß sich alle schwäch-

[1] S. Thom., S. theol. 1, q. 45, a. 1 ad 3; Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 1 ad 7; 2 dist. 1, q. 2, a. 6. [2] Geschichte des Materialismus I 151.

lichen und versteckten Widersprüche daneben schämen müssen." Dafür sollen wir dann Lange aufs Wort glauben, daß wir selber die sog. Außenwelt vermöge unserer Organisation aus dem Nichts hervorzaubern!

644. Mit Herbert Spencer sind wir noch nicht fertig. Er holt noch einmal gewaltig aus, um das kosmologische Argument gründlichst zu vernichten! „Wofern das Absolute zur Ursache wird, muß es Bewußtsein haben. Nun aber ist Bewußtsein bloß als Relation vorstellbar: es muß ein bewußtes Subjekt da sein und ein Objekt, dessen es bewußt ist. Subjekt ist Subjekt für das Objekt, und Objekt ist Objekt für das Subjekt. Man könnte vielleicht sagen, das Absolute sei bloß seiner selbst bewußt. Allein dieser Ausweg führt in die Irre. Denn das Objekt ist entweder von dem Akte des Bewußtseins geschaffen worden oder es besitzt eine von diesem unabhängige Existenz. Im ersten Falle ist das Subjekt allein, im letzten Falle das Objekt allein das wahre Absolute. Als dritte Hypothese könnte man jedes unabhängig vom andern existieren lassen. Dann haben wir überhaupt kein Absolutes mehr, sondern bloß zwei relative Dinge." [1] Das hat der sonst so bedachtsame Mann wirklich im Ernste gesagt!

Das Absolute muß Bewußtsein haben? Ganz richtig! Wir können uns das Bewußtsein nur als Relation zwischen Subjekt und Objekt vorstellen? Bekanntlich hat E. v. Hartmann aus ähnlichen Gründen geglaubt, seinem All-Eins das Bewußtsein absprechen zu dürfen. Aber die Herren vergessen, daß Bewußtsein auch noch Bewußtsein bleibt, wenn man es von jenen Unvollkommenheiten befreit denkt, mit welchen es in uns behaftet ist. Wie uns das Bewußtsein aus unserer eigenen Erfahrung bekannt ist, stellt es sich allerdings nicht ohne eine wirkliche Beziehung zwischen Subjekt und Objekt dar. Hiervon liegt der Grund darin, daß unser Bewußtsein in einem beschränkten Subjekt vor sich geht und deshalb von objektiver Seite eine Mitwirkung benötigt. Diese Unvollkommenheit müssen wir ausscheiden, wenn wir das Bewußtsein als Vollkommenheit auf Gott übertragen. Hiermit ist dem Spencerschen Bedenken der Boden entzogen.

Und nun noch endlich eine eigentümliche Schwierigkeit des nämlichen Gelehrten: „Wenn die Theorie der Schöpfung durch ein äußeres Agens richtig wäre, so müßte sie uns auch sagen können, woher denn der leere Raum. Ihre Antwort wäre aber: Der Raum ist auf dieselbe Weise geschaffen worden wie die Materie. Wenn aber der Raum geschaffen wurde, so muß er früher nicht dagewesen sein. Die Nicht-Existenz des Raumes aber kann man sich mittels keiner geistigen Anstrengung zur Vorstellung bringen. Und wenn die Nicht-Existenz des Raumes absolut unvorstellbar ist, so ist notwendigerweise auch seine Schöpfung unvorstellbar."

[1] Grundlagen der Philosophie 40.

Wir sind in der glücklichen Lage, dem berühmten Gelehrten die „Anstrengung" zu ersparen. Die von ihm gefürchtete Schwierigkeit verschwindet wie die übrigen, wenn man bedenkt, daß der Raum weiter nichts ist als die Möglichkeit oder Fassungsfähigkeit von Ausgedehntem. Wie überhaupt die Möglichkeit der Dinge, formell in sich selbst betrachtet, kein wirkliches Ding ist, so auch der Raum. Er ist ein Gedankending, welches sich auf Wirkliches, nämlich auf Ausgedehntes, bezieht und im Wirklichen, nämlich in der göttlichen Unermeßlichkeit, seinen letzten Grund hat. Der Raum konnte somit niemals direkter Gegenstand göttlichen Schaffens sein.

645. Hiermit dürften wohl sämtliche Gründe der modernen Wissenschaft gegen den kosmologischen Beweis erledigt sein. Liest man obige Bedenken, so wird man von dem Eindruck überwältigt, daß die menschliche Denkfähigkeit in unserem Jahrhundert nicht gerade bedeutende Fortschritte gemacht haben muß. Die methodischen Einwürfe und Aporien, welche man in der alten Schule gegen die Wahrheit und speziell auch gegen den kosmologischen Gottesbeweis vorbrachte, bedeuteten doch etwas. Es waren darunter Schwierigkeiten, bei deren erstem Durchlesen es dem Neuling in der Wissenschaft wohl bange werden konnte. Würden sich die Lehrer der Vorzeit nicht geschämt haben, manche der „unwiderleglichen" Beweisführungen der großen modernen Koryphäen ihren Anfängern auch nur als zu lösende Bedenken aufzustellen?

Wir Deutsche sind leider gewöhnt, die Philosophie fast ganz als Geschichte aufzufassen, so daß es uns eine gewisse Überwindung kostet, von der geschichtlichen Darlegung dessen, was dieser gesagt und jener darauf erwidert und ein dritter daran weiter entwickelt hat, abzusehen und unser Augenmerk auf die Hauptsache, nämlich auf die in der Philosophie behandelten Wahrheiten, zu richten. In Bezug auf letztere nehmen wir unsern Standpunkt gar leicht zu hoch. Wir Menschen haben unsern uns von Gott und Rechts wegen angewiesenen Platz nicht *über*, sondern *in* der Wahrheit zu nehmen. Indem wir uns nur mit dem beschäftigen, was über die Wahrheit gesagt und gezankt und geschrieben worden, haben wir der Wahrheit selbst weniger Beachtung geschenkt; der Sinn für die Wahrheit hat Einbuße erlitten. Hier haben wir eine Quelle des jetzt in der Luft liegenden Skeptizismus, der so manchen Denker auch für die wissenschaftliche Schärfe der in der christlichen Philosophie althergebrachten Gottesbeweise unempfindlich gemacht hat.

§ 2.

Gott als Urgrund der Weltordnung.

646. Über keinen der verschiedenen Gottesbeweise wird wohl in der Gegenwart so viel gestritten wie über den sog. *physikotheologischen* oder teleologischen. Derselbe besteht bekanntlich

darin, daß man aus dem Vorhandensein einer idealen Seite in der Welt einen Schluß zieht auf das Dasein einer absoluten, alles umfassenden Intelligenz. Wie wir im kosmologischen Beweis auf eine erste wirkende Ursache, so schließen wir im teleologischen auf eine letzte Zweckursache. Man betrachtet nicht etwa bloß die kahle Tatsache des abhängigen zufälligen Daseins aller Weltwesen, sondern deren bestimmte Beschaffenheit, deren zweckmäßige Einrichtung im ganzen und einzelnen. Wohin wir blicken in der Welt, im Kleinen wie im Großen, in der Einrichtung des Sonnensystems wie in dem Bau und der Ernährung des kleinsten Insektes, sehen wir Mittel aufgeboten, durch welche Zwecke erreicht werden; wir dürfen die Welt als ein Ganzes von erstaunlich zweckmäßiger Einrichtung bezeichnen. Zwecke zu setzen und Mittel vorzukehren, ist aber gerade dasjenige, was die Vernunft charakterisiert; es ist ausschließlich Sache der Intelligenz. Also müssen wir als Weltursache ein Wesen voraussetzen, in welchem eine Vernunft, eine alles überragende Intelligenz vorfindlich ist. K. Fischer äußert sich über diesen Beweis, derselbe habe vor allen übrigen Beweisarten die ästhetische und religiöse Mitgift voraus, daß er eine erhebende Naturbetrachtung zum Ausgangspunkt nehme; das habe ihm von jeher die Herzen gewonnen; aber, so fügt dieser Schriftsteller hinzu, die Erhebung des Gemütes sei noch nicht die Überzeugung des Verstandes, und ohne weiteres unternimmt er es, zu zeigen, wie der Beweis in keinem Punkte stichhaltig sei.

In der Tat war dieser Beweis von jeher allen jenen, welche kein Interesse daran hatten, das Bewußtsein des wahren Gottes in sich zu bekämpfen, ausnehmend lieb und wert; seinetwegen nennt man sogar jene Weltbetrachtung, welche sich mit den Zwecken in der Natur befaßt, schlechthin die religiöse. Es lohnt sich also wohl der Mühe, einmal alle Einwürfe und Bedenken, welche die moderne Wissenschaft gegen den beregten Beweis aufgestellt hat, einer wissenschaftlichen Kritik zu unterwerfen.

647. Die Bedenken lassen sich in drei Gruppen absondern. Es fragt sich erstens, ob in der Natur überhaupt eine Zweckgemäßheit und Ordnung als Regel vorhanden sei;

zweitens, ob die vorhandene Zweckordnung auch Zweckerstrebung sei; ob also die Zweckmäßigkeit in der Natur bloß als Resultat vorliege, oder ob sie auch als Prinzip müsse angenommen werden;

drittens, ob die in der Natur nachweisbar vorhandene Zielstrebigkeit ihren letzten Grund in einem außerweltlichen Wesen, d. h. in Gott, haben müsse.

Früher hatten wir bereits Veranlassung, uns mit der Feststellung dieser drei Punkte zu befassen (n. 170 ff; n. 201 ff und n. 444 ff), und zwar haben wir die beiden ersten Momente auch schon den gegnerischen Einwürfen und Bedenken gegenübergestellt. Es erübrigt uns also nur noch, daß wir dieses auch hinsichtlich des dritten Momentes

tun und zeigen, daß der Schluß auf einen intelligenten Welturheber alle Angriffe siegreich aushält.

Es ist wiederum der große Kritiker der reinen Vernunft, welcher den Angreifern der teleologischen Beweisführung bis auf den heutigen Tag das meiste Material geliefert hat. Kants Bedenken sind in folgendem enthalten. „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden; er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Dennoch aber kann auch er nicht auf apodiktische Gewißheit Anspruch machen. Denn fürs erste könnte dieser von der Analogie mit menschlichen Kunstwerken hergenommene Gedankengang doch nur auf einen weisen Urheber der Form der Welt, nicht aber auch ihrer Substanz oder Materie, mithin nicht auf einen Schöpfer der Welt und ein allgenugsames Urwesen führen. Um auch das letztere zu erreichen, müßte man auf den kosmologischen und so zuletzt auf den ontologischen zurückkommen. Dazu kommt, daß, wenn die Erfahrung wirklich eine durchgängige Zweckmäßigkeit und Weisheit der Naturereignisse lehrte, es ebenso wie beim kosmologischen Beweise zweifelhaft würde, ob wir ihr dann nicht vielmehr selbst ein solches immanentes und wirkendes Lebensgesetz beilegen, als einem überweltlichen geistigen Urheber zuschreiben sollten. Lehrt sie aber nicht eine vollendete, sich stets gleichbleibende Regelmäßigkeit — wie denn die Erfahrung in der Tat nie absolute Vollständigkeit aufzeigen kann —, so fällt auch der Beweisgrund für einen absolut weisen und vollkommensten Urheber weg; auf dessen Rechnung kämen ebensosehr die bemerkbaren Unvollkommenheiten der Dinge: und somit erschiene er höchstens nur als ein relativ mächtiger, weiser, gütiger."

Wer unsern früheren Darlegungen (n. 447—449) gefolgt ist, der wird sofort gewahren, daß alle diese Einreden auf Unkenntnis des fraglichen Beweisganges beruhen.

648. Bevor wir an die einzelnen Punkte herantreten, müssen wir vorerst nachdrücklichst daran erinnern, daß es sich bei unserem Argument keineswegs darum handelt, die Zweckerstrebung bis auf den letzten Rest als eine den Dingen fremde, von außen her angetane darzustellen. Es ist das die Auffassung des platonisierenden Mechanismus, dessen Haltlosigkeit wir (n. 224 ff) eingehend dargetan haben. Sonderbarerweise findet man seit Kant bei allen spekulativen Bekämpfern der physiko-theologischen Beweisführung das Argument gerade in der erwähnten platonischen Fassung vorgetragen und dann nicht ohne Schein von Gründlichkeit widerlegt. Professor Kuno Fischer[1] läßt den Beweis folgendermaßen lauten: „Erfahrungstatsache ist eine zweckmäßige Anordnung, in der die natürlichen Dinge miteinander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind: diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der

[1] Geschichte der neueren Philosophie III 585.

Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären, sie sind den Dingen zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern muß Intelligenz, Verstand und Wille, mit einem Wort Geist sein, und da die Ordnungen der Natur einmütig sind, so kann jener weltordnende Geist nur als einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache, oder als Gott." Wie Fischer, so die übrigen Vertreter der nachkantischen Philosophie.

Gegen das solchergestalt schief gestellte Argument richtet der geschätzte Professor seine Batterien; schießen sie auch nur Kantsche Gedanken ab, so sind sie immerhin interessant genug, um sie hier, mit einigen ganz unerheblichen Auslassungen, vollständig auffahren zu lassen; denn sie enthalten *in nucleo* alles, was an „Gedanken" in der neuen Zeit gegen den Beweis ist aufgebracht worden.

„Um das Dasein eines Weltenschöpfers zu beweisen", sagt Fischer[1], „reicht der Beweis in keinem Falle aus; er könnte, wenn alles gut ginge, höchstens das Dasein eines Weltbildners beweisen. Dieses Dasein zu beweisen, schließt er nach Analogie (mit menschlichen Kunstwerken), also nach einem Beweisgrunde, dessen Tragweite unter allen Umständen nur bis zur Wahrscheinlichkeit, aber in dem gegebenen Falle nicht einmal so weit reicht, weil hier eine Ursache (der Inbegriff aller Realitäten, die absolute Allmacht und Weisheit) gesetzt wird ohne alles Verhältnis zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältnis. . . . Daß in der Tat eine Ordnung (in der Natur) existiert, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern nur eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existiere, die Dinge in der Natur seien überall in zweckmäßiger Übereinstimmung miteinander verknüpft, warum könnte diese Harmonie nicht aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen sein? warum muß sie durchaus als eine den Dingen selbst zufällige gelten? Weder ist die Tatsache noch die Zufälligkeit dieser Tatsache bewiesen. Ließen wir diese beiden unbewiesenen und unbeweisbaren Ausgangspunkte des physiko-theologischen Beweises gelten, so wäre doch von hier an unser Argument nichts anderes als der kosmologische Beweis, den wir kennen gelernt und in den ontologischen haben einmünden sehen."

Was die sichere Existenz der teleologischen Ordnung in der Natur betrifft, so haben wir Professor Fischer bereits die nötige Aufklärung gegeben. Jetzt haben wir es mit ihm zu tun, insofern „die natürliche Anlage der Dinge" die Annahme eines intelligenten Schöpfers als Urheber der Zweckordnung überflüssig machen soll.

Es gereicht uns zur Freude, den berühmten Gelehrten zu seiner Beruhigung daran erinnern zu können, daß die Philosophie der früheren

[1] Geschichte der neueren Philosophie III 586.

Zeit in der bestimmtesten Weise die teleologische Harmonie zum Teil und zunächst aus der „natürlichen Anlage der Dinge" herleitete, dieselbe also durchaus nicht als eine den Dingen zufällige ansah, ja daß sie die Dinge sogar mit in die Ausgangsbasis für die physiko-theologische Beweisführung hineinzog[1]. Kant weiß hiervon nichts. Ebenso glauben wir nicht, daß Kuno Fischer die soeben bezeichnete Stellung des Argumentes absichtlich unbeachtet gelassen hat, sind vielmehr überzeugt, daß dieselbe ihm bei der bedauerlichen Beschränktheit des modernen Standpunktes unbekannt ist, und dürfen uns also schmeicheln, in dem Wissen des Philosophen und Geschichtschreibers eine Lücke auszufüllen. Und nun möge das richtig gestellte Argument einer Prüfung unterstellt werden.

649. Bei den Gedanken, daß die zweckmäßige Einrichtung der Welt gerade so gut wie der Welt Dasein einen Grund haben müsse, brauchen wir nicht lange zu verweilen. Die ausnahmslose Denkgültigkeit des Kausalitätsprinzips wird von den Kantianern, sogar von einem Schopenhauer, der das Gesetz des hinreichenden Grundes bis in seine tiefsten Wurzeln hinein zernagt hat, unbeanstandet gelassen. „Wir können uns z. B. denken", sagt letzterer, „daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber, daß dieses ohne eine Ursache geschähe." Für alle vernünftigen Menschen liegt nun jeder Denknotwendigkeit eine entsprechende Seinsnotwendigkeit zu Grunde. Wo ist nun jener Grund?

Unsere Überzeugung geht dahin, es sei absolut unmöglich, daß die philosophische Naturforschung bei regelrechtem Denken jemals eine andere Beantwortung dieser Frage aufspüre als jene, welche von der alten Philosophie gegeben worden ist. Wir hatten früher bereits Veranlassung, zu zeigen, welchen Weg jene Philosophie bis zu Gott zurückgelegt hat. Die atheistische Bedenklichkeit läßt sich in folgende Sätze auseinanderlegen:

„Der Schluß der Weltordnung auf einen überweltlichen Weltordner ist erst die Ausgeburt der unvollkommenen Weltkenntnis, wie sie das Mittelalter besaß."

„Das als absurd erwiesene ptolemäische Weltsystem verdankte den günstigen Verhältnissen, in welchen es zu der christlichen Gotteslehre steht, seine Existenz und die lange Dauer seiner Herrschaft": oder wie Schopenhauer[2] sich ausdrückt: die Menschheit hat sich „bis

---

[1] Aus den zahlreichen Aussprüchen genüge ein einziger zur Erinnerung: „Omne quod naturaliter in alterum tendit, oportet quod hoc habeat ex aliquo dirigente ipsum in finem; alias casu in illud tenderet. In rebus autem naturalibus invenimus naturalem appetitum, quo unaquaeque res in finem suum tendit; unde oportet, supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad suum finem ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit" (S. Thom., Quaest. disp. q. 2 De verit. a. 3).

[2] Parerga und Paralipomena I 55.

zum Anfang des 16. Jahrhunderts mit dem ptolemäischen Weltsystem zum großen Vorteil der jüdisch-christlichen Religionslehren schleppen müssen, als welche mit dem kopernikanischen Weltsystem im Grunde unverträglich sind; denn wie soll ein Gott im Himmel sein, wenn kein Himmel da ist?"

„Der gewaltige, mit Kopernikus und Kepler erwachende Geist der Forschung hat, wenigstens unbewußt, einen Gott feindlichen Charakter; man braucht ja nur die Entdeckungen jener großen Männer anzusehen, um sofort zu gewahren, wie der Gottesglaube bei jedem Fortschritt der mechanistischen Welterklärung an Terrain verlor."

„Die von Newton und seinen Nachfolgern nachgewiesene Gleichartigkeit aller Kräfte und Stoffe im Universum macht die Existenz eines außerweltlichen Gottes unnötig, wenn nicht unmöglich."

„Namentlich hat es die Kant-Laplacesche Nebeltheorie zur Evidenz gebracht, daß man nicht selbst über die Welt hinauszugehen braucht, um den letzten Erklärungsgrund für die Welt zu finden; man popularisiere nur die physische Astronomie, wie sie bereits von Kant dargelegt wurde, und um den christlichen Theismus ist es geschehen. Und endlich haben die staunenswerten Fortschritte der Jetztzeit über alle noch rückständigen Zweifel nach allen Seiten hin das gewünschte Licht verbreitet."

So und ähnlich lauten die Sprüche, mit denen der Dämon unserer revolutionären Zeit die Geister umgaukelt und in dem verderbenschwangern Atheismus gebannt hält. Möge der Leser es sich nicht verdrießen lassen, uns auf etwas entlegenere und schwierigere Gebiete zu folgen; wir werden uns möglichst der Kürze und Übersichtlichkeit befleißen.

650. Dem Gebaren unserer Gegner gegenüber, welche den teleologischen Gottesbeweis so gern als eine mittelalterliche Schrulle einiger religiös überspannten Gemüter ausgeben möchten, stellen wir den Satz auf, daß, solang die Menschen über den Ursprung der Welt vorurteilsfrei nachdachten, sie Gott für den überweltlichen Urheber und Ordner derselben hielten.

Wenden wir uns also der Philosophie des Altertums zu. Eine erquickende Klarheit umfängt uns freilich hier nicht[1]. Aber immerhin erkennen wir klar genug, daß man damals schon aus der Weltordnung das Dasein eines außerweltlichen Weltordners erschloß, wobei man,

[1] Dies war die Folge einer grundsätzlich geübten Geheimnistuerei aller alten Gelehrtenbünde, welche ihre Lehren vor den Augen der Nichteingeweihten mit dem Schleier des tiefsten Geheimnisses umgaben. Klemens von Alexandrien sagt hierüber, fast alle, die unter den Barbaren und Griechen von Gott und Göttlichem gehandelt, hätten den Urgrund der Dinge nur in verhüllter Rede erwähnt und die Wahrheit in Rätseln und Bildern dargelegt, gerade so wie dies bei den Griechen mit den Aussprüchen der Orakel der Fall gewesen (Strom. l. 5, c. 4, Pottersche Ausgabe 658).

was beachtet zu werden verdient, die Weltordnung eher im kopernikanischen als im ptolemäischen Sinne auffaßte[1].

Von dem Milesier Anaximandros, der bald nach 547 v. Chr. starb, also mit Thales und vor Pythagoras lebte, erzählt uns ein Zeitgenosse des Aristoteles (Eudemos Rhodios), er habe gelehrt, die Erde schwebe in der Luft und bewege sich um den Mittelpunkt der Welt (*περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον*). Als Prinzip gab er das Unendliche (*ἄπειρον*) an, welches, selbst ohne Anfang, der Anfang von allem übrigen sei, alles umfange und regiere, es sei das Göttliche, nämlich unsterblich und unveränderlich.

Xenophanes, der Stifter der sog. eleatischen Schule, spricht stets nur von einer Gottheit, die über alles Endliche hoch erhaben sei. Von Gott sagt er, er sei ganz Sehen und ganz Hören, aber nicht Atmen; er sei ganz Verstand und Einsicht und ewig und beherrsche alles mühelos mit der Einsicht seines Verstandes.

Nur wenige Dezennien nach Xenophanes treffen wir den Epheser Heraklit, den dunkeln Rätsler, der vom Weltall sagte, es sei ein ewig lebendiges Feuer, sich entzündend nach Maßen und erlöschend nach Maßen; es sei ein Spiel, welches Zeus mit sich selbst spiele. Den Logos, der das Wesen des Weltalls durchwallte, nannte er das „Gerechte", die „Gerechtigkeit", den Ratschluß des beschließenden Gottes, das „eine Weise, von welchem als Ratschluß alles durch alles werde geleitet werden"[2].

Namentlich war es aber Anaxagoras, der Lehrer und Freund des großen Perikles, welcher den Verstand (*νοῦς*) als den Grund der Weltordnung von der Weltordnung selbst klar unterschied, weshalb er von Aristoteles das Lob erhielt, er erscheine im Vergleich zu den Unbesonnenheiten Früherer wie ein Nüchterner (n. 84).

Die pythagoreische Philosophie, welche der harmonischen Gesetzmäßigkeit der ganzen Natur in vorzüglichem Maße ihre Auf-

[1] Dabei darf nicht übersehen werden, daß wir in den älteren Bruchstücken griechischer Geistesarbeit überall nur die Ruinen einer untergegangenen, höchst vollkommenen Erkenntnis vor uns haben. So berichtet u. a. Diogenes Laertius die Griechen seien selbst der Ansicht gewesen, ihre Wissenschaft stamme von den Barbaren. Klemens von Alexandrien nennt im ersten Buche seiner berühmten „Stromata" als Lehrer die Barbaren, bei welchen die Wissenschaft in der Urzeit geblüht habe, bevor sie zu den Hellenen gekommen: die Prophetenkaste der ägyptischen Priester, die Chaldäer bei den Assyriern, die Druiden bei den Galliern usw. (Pottersche Ausgabe 359). Wie Plato erzählt, soll ein ägyptischer Priester zu dem hellenischen Weisen Solon gesagt haben: „Ihr Hellenen seid immer Kinder, und einen Alten gibt es unter euch nicht; dem Geiste nach seid ihr alle jung; denn keine alte Überlieferung habt ihr und keine durch die Zeit ergraute Wissenschaft." Hieraus ist ersichtlich, daß sich das Universalzeugnis aller Zeiten für unsere Wahrheit in der entferntesten Vergangenheit verliert. Über den Zusammenhang der griechischen Weisheit mit der Lehre der andern Völker des Altertums vergleiche man „Die harmonikale Symbolik des Altertums" von Albert Freiherrn v. Thimus. Köln 1868 und 1876.

[2] Man vergleiche das genannte Thimussche Werk (I 322).

merksamkeit schenkte, stellt sich die die Weltordnung beherrschende Eins als Gottheit vor. Wie die Einheit das Prinzip der Zahl ist und doch über aller Zahl steht, so ist auch die Gottheit das Prinzip des Universums und erhebt sich doch über die nach Zahl und Maß geordneten Dinge. Und dabei huldigten die Pythagoreer vielfach einer heliozentrischen Weltauffassung[1].

Leider hat auch Plato seiner Weltanschauung, wie er sie besonders im „Timäus" vorträgt, eine mysteriöse Umkleidung gegeben. Insofern sich aus der dunkeln Redeweise ein Sinn herausschälen läßt, sagt er, das Weltall, dessen Schönheit und Vortrefflichkeit er volle Anerkennung zollt, sei nicht ewig, sondern von dem besten Werkmeister als Abbild des schönsten Urbildes geschaffen: Gott, die absolute Güte, der unendlich Vollkommene, Unveränderliche, Allgegenwärtige, über alle Zeit Erhabene, Neidlose, habe in die chaotisch wogende Materie Ordnung und mathematisch bestimmtes Maß hineingebracht, habe die Vernunft der Welt in die von ihm hervorgebrachte Weltseele gelegt und diese Seele mit der Welt wie mit einem Leibe umkleidet, und nun übe er dauernd durch Vermittlung untergeordneter Geister (Gestirngötter und Dämonen) eine über alles sich erstreckende Vorsehung aus; von der Welt, wie sie in Gedanken begriffen werde, müsse man die Welt, wie sie werdend und sichtbar sei, unterscheiden; diese verhalte sich zu jener wie Abbild zum Urbild[2].

---

[1] Die italischen Pythagoreer wollten von ihrem Meister bereits die Lehre erhalten haben, daß die Erde eine Kugelgestalt besitze und deren Oberfläche in fünf Zonen eingeteilt werde. Als Bewegungsursache der Himmelskörper nahm Pythagoras an, die Harmonie sei das Fundament der Welt, es befinde sich im Mittelpunkte des Weltalls ein einziges Bewegungsprinzip, welches nach dem Gesetze der Zahlen und der Harmonie in die Ferne wirke. Wie Theon aus Smyrna berichtet, lehrte Pythagoras bereits, daß die Unregelmäßigkeit der Planeten nur Schein sei, entstanden aus der Verbindung mehrerer kreisförmigen und gleichförmigen Bewegungen (Theonis, Astronomia, ed. Martin 212). Am berühmtesten ist das System des Philolaus, eines Zeitgenossen des Demokrit. Diesem zufolge hat sich die eine Welt in ihren Hauptteilen zuerst gebildet. Im Zentrum befindet sich der Herd des Universums *(ἑστία τοῦ παντός)*, das Maß der Natur, das kosmische Gesetz, die Zusammenhaltung *(συνοχή)*. Die Welt wird nach außen hin gegen das Unbestimmte *(ἄπειρον)* abgegrenzt durch das Farblose, Ätherische, Unsichtbare; zwischen dem Zentralherde und seiner Abgrenzung bewegen sich in verschiedenen Sphären die Himmelskörper. Es ist hier nicht der Ort, auf die einzelnen, viel bestrittenen Punkte der pythagoreischen Astronomie des näheren einzugehen. Man vergleiche das Buch von Thimus sowie die Schrift Schiaparellis: „Die Vorläufer des Kopernikus". Deutsch, Leipzig 1876.

[2] Was die „Weltseele" anbelangt, so ist es nicht leicht, zu sagen, was die Alten sich darunter gedacht haben. Plato nennt diese Welt ein beseeltes, mit Verstand begabtes Wesen *(ζῷον)*. Von der Weltseele sagt er: „Von der Mitte aus bis zum äußersten Himmel überall durchflochten, von außen her im Kreise ihn umhüllend und selber in sich selbst bewegend, nahm dieselbe den göttlichen Anfang eines unaufhörlichen und verständigen Lebens für alle Zeit; der Körper des Himmels ist zu einem sichtbaren geworden, die Seele selbst aber unsichtbar zwar, doch des Denkens teilhaftig und der Harmonie der ewigen Vernunftdinge, von dem Besten gezeugt, unter allem Gezeugten das Beste." In solchen und ähnlichen dunkeln

651. Daß also die ältere griechische Philosophie als Grund der Weltordnung in letzter Instanz eine Intelligenz hinstellt, ist eine Tatsache, an der der hoffärtige Gotteshaß der modernen Kulturfreunde vergebens zu rütteln sucht.

Später vollzog sich auf griechischem Boden ein Umschwung oder, richtiger gesagt, die Festigung einer Welterklärung, als deren Ergebnis das ptolemäische System angesehen werden muß. Man hört oft, es seien religiöse Interessen gewesen, welche die Forschung auf den falschen Weg geführt hätten: die Geschichte weist aber auch nicht das mindeste auf, was als Beleg für diese Phrase dienen könnte.

Die fragliche Gedankenströmung ging von der im allgemeinen richtigen Überzeugung aus, man dürfe sich bei der Ergründung der astronomischen Wirklichkeit nicht bloß von geometrischer Erwägung leiten lassen, sondern es habe hier auch die Physik ein Wort mitzusprechen. Leider war die Physik der damaligen Zeit höchst dürftig ausgebildet. Den täglichen Rundgang des Sternhimmels hätte man sich noch allenfalls erklären können, aber die Beobachtung, daß Sonne, Mond und Planeten nicht einfach mit dem Gewölbe mitziehen, sondern nach Eigenart die Sternbilder des Tierkreises durchlaufen, die Sonnen- und Mondfinsternisse und manches andere drängte zu einer Erklärung, die mit den bekannten Gesetzen der Physik im Einklang stände. So kann es denn gar nicht auffallen, daß auch ein so großer Geist wie Aristoteles durch seine Hochschätzung der physikalischen Empirie zu der Ansicht gelangte, es seien jene veränderlichen Sterne an eigene Sphären befestigt, welche durch besondere Angeln mit der Sternsphäre zusammenhingen und doch ihre besondern Drehungen hätten. Erstaunlicher Fleiß wurde darauf verwendet, um diese kosmische, höchst komplizierte Drehmaschine physikalisch zu konstruieren. Auf dieser Grundanschauung ruhte das ptolemäische System, welches für alle Ungleichheiten der Planetenbahnen eine respektable Erklärung zu bieten schien und ebendeshalb die Rückkehr zum astronomisch

Worten sahen manche Kirchenväter eine schwache Hindeutung auf den Logos, das ewige Wort, die zweite Person in der allerheiligsten Dreifaltigkeit. So namentlich der hl. Augustinus und Justin der Märtyrer. Wenn man mit v. Thimus u. a. daran festhält, daß die Anfänge dieser Lehre nicht in Griechenland, auch nicht in Ägypten zu suchen seien, daß vielmehr die erste Ausbildung derselben jenem Teile Asiens angehöre, der als die Wiege des menschlichen Geschlechtes bezeichnet werden muß, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß jene älteren Philosophien noch Spuren der Uroffenbarung an sich tragen. Dem Begriff der „Weltseele" läge der wahre Begriff des göttlichen Schöpferwortes, durch welches alles gemacht ist, des unsichtbaren ewigen Urbildes der geschaffenen, sinnlich wahrnehmbaren Welt zu Grunde. Und bei Plato wäre die Verdunkelung der ursprünglichen Wahrheit so weit fortgeschritten, daß das mit der Welt gewordene Abbild des ewigen Vorbildes als ein einheitliches, die Welt beseelendes und tätiges Prinzip aufträte. Erst späteren Verirrungen blieb es vorbehalten, diesen bloßen Naturmonismus zu einem pantheistischen Monismus aufzubauschen.

richtigen Weltschema im höchsten Grade erschwerte. Die ptolemäischen Epizyklen wurden von der Philosophie des Mittelalters aus der Hand der Nachforschung ohne tiefere Prüfung entgegengenommen [1].

[1] Der Schluß, welcher hieraus auf die Beschränktheit des katholischen Mittelalters gezogen wird, gehört mit zu den „definierten Dogmata", an denen kein auf der Höhe der Zeit Stehender zweifeln darf. Die an versteckten Ausfällen auf die katholische Wissenschaft so reiche „Geschichte der induktiven Wissenschaften" von W. Whewell (übersetzt von Littrow) läßt sich natürlich diese Gelegenheit nicht nehmen, zu bemerken: „Die Griechen hatten sich schon mit viel Bestimmtheit (?) darüber (d. h. über heliozentrische Ansichten) ausgesprochen, zum Zeichen, daß sie den Gegenstand mit klaren Begriffen (?) und mit kräftigem Geiste (?) aufgefaßt hatten, sowie es im Gegenteil auch als ein Beweis der intellektuellen Schwäche und Servilität des Mittelalters gelten muß, daß sich ein ganzes Jahrtausend hindurch auch nicht ein einziger Mann gefunden hat, dem es eingefallen wäre, den eigentlichen Wert dieser Hypothese zu untersuchen und sie den weiter vorgerückten astronomischen Kenntnissen seiner Zeit gemäß darzustellen" (I 380). — Zur Klarstellung der Sache führen wir das Urteil Schiaparellis an; insofern es die alten Griechen entschuldigt, ist es auch eine Inschutznahme des Mittelalters (nur daß der Hinweis auf die Astrologie bedeutungslos wird; die Astrologie hatte bekanntlich ihre entschiedenste Gegnerin in der katholischen Wissenschaft). „Die Physik", sagt der berühmte Mailänder Astronom, „war unglücklicherweise unfähig, eine sehr wertvolle Unterstützung in dieser Frage zu gewähren; es herrschte daher die Sprache der geozentrischen Hypothese vor, die damals durch die Meinung der herrschenden Schulen begünstigt wurde. Diese Hypothese stellte nach Einführung der Epizyklen die Erscheinungen ebensogut dar wie jede beliebige andere und ließ direkte und leichte Anwendung des trigonometrischen Kalkuls zu. Die Leichtigkeit und vergleichsweise Sicherheit, mit der in ihr die scheinbaren Stellungen der Gestirne errechnet werden konnten, und vor allem die Wichtigkeit der auf sie gegründeten Werke, die Möglichkeit, mit ihr dem Bedürfnisse der leider Gottes stets wachsenden Astrologie zu genügen, ließen fast die Betrachtungen der Pythagoreer, Platons, des Herakleitos und Aristarchos verleugnen, die von ihren Urhebern noch nicht so weit entwickelt waren, um auch die Konsequenzen auf dem Terrain der praktischen Astronomie ziehen zu können. Die Idee der Erdbewegung war den Geistern nicht fremd; berühmte Schriftsteller wie Aristoteles und Ptolemaios glaubten sie der Widerlegung wert; Seneca hielt sie für zulässig; aber von den meisten wurde sie als eine irrtümliche Annahme angesehen, von einigen als eine der Verfluchung würdige Sache und als eine Gottlosigkeit. Die Astrologen drückten sie mit aller Kraft nieder als die Annahme, welche die Grundlage ihrer Betrügereien über den Haufen werfen mußte. Da man ferner durch die Epizyklen die Erscheinungen mit dem Stillstande der Erde versöhnen konnte, so hatten die Astronomen nicht mehr nötig, andere Hypothesen zu suchen; nichts zeigte mehr die Notwendigkeit, auf die Annahme der Erdbewegung zurückzugehen, die dem gemeinen Volke so entgegen war und zugleich den Dogmen der herrschenden Schulen, so mit Widersprüchen gespickt in einer Zeit, in der die Wissenschaft der Bewegung noch vollständig unbekannt war. — Nicht fehlender geometrischer Scharfsinn oder spekulative Kraft war also das, was die Griechen hinderte, das wahre Weltsystem anzunehmen. Sie kannten ebenso wie wir die drei Bewegungskombinationen, die wir Systeme des Ptolemaios, des Kopernikus und des Tycho nennen, und sie kannten noch andere dazu, sie wußten, daß eine jede dieser drei Formen zur Erklärung der Erscheinungen dienen konnte. Es fehlte ihnen aber die Unterstützung einer gesunden Physik. Zu unsern Zeiten drehte sich der große Streit zwischen dem ptolemäischen und dem kopernikanischen System genau um dieselben physischen und kosmologischen Prinzipien. Diese Systeme konnten (im 16. und 17. Jahrhundert) beide gleich gut zur Darstellung der Erscheinungen ver-

652. Aber steht denn des Aristoteles Lehre von Gott nicht im Zusammenhang mit seiner falschen Weltauffassung? Zeigt uns der Stagirite nicht Gott, wie er die Welt, und zwar zunächst die äußerste Sphäre der Welt mit Notwendigkeit und deshalb von Ewigkeit her in Bewegung setzt? — Es soll nicht geleugnet werden, daß Aristoteles seine Lehre von Gott mit seiner Astronomie in Einklang zu setzen suchte, wie wir ja auch nicht bestreiten wollen, daß die aristotelische Lehre über das Verhältnis Gottes zur Welt mit erheblichen Mängeln behaftet war[1]. Diese Mängel lassen aber den aristotelischen Gedanken über den außerweltlichen Weltordner intakt. In Gott erblickt Aristoteles das schlechthin erste Prinzip und den Ursprung alles Seienden, die reine, ungetrübte Wirklichkeit, ein absolut einfaches Sein, ewig und unveränderlich, das absolute Leben, welches sich selber genügt, deshalb keines Dinges bedarf, die beschauende, reine Vernunft, welche zu ihrem unaussprechlichen Glück in sich selber versunken ist[2]. Und wie hat der Stagirite sich das Verhältnis Gottes zur Weltordnung gedacht? Es würde zu weit führen, hier alle Stellen beizubringen, in denen er aus der Weltordnung Gott als den Zweck alles Seienden und die wirkende Ursache von allem erschließt. Nur weniges.

---

wendet werden; geometrisch waren sie unter sich und mit dem eklektischen System des Tycho äquivalent. Selbst Kepler hätte mit seinen Gesetzen nicht die Möglichkeit wegnehmen können, die Unbeweglichkeit der Erde aufrecht zu erhalten, wenn ihm nicht Galilei und Newton gefolgt wären und eine sicherere Physik geschaffen hätten, als diejenige war, welche bis dahin in den Schulen geherrscht hatte" (Schiaparelli, Die Vorläufer des Kopernikus im Altertum 84—86).

[1] Sicher aber ist auch, daß diesem größten Denker des Heidentums eine Reihe von Irrtümern mit dem größten Unrecht zugeschoben werden. So soll er behauptet haben, Gott befände sich nur über dem äußersten Umkreise der Welt und bewege sie von da aus nicht als physische Ursache, sondern nur als höchster Zweck und höchstes Gut aller Dinge, indem er zunächst von jener Intelligenz, welche die äußerste Sphäre beherrsche, erstrebt werde (hiergegen Brentano, Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867, Beilage). So soll er auch gelehrt haben, Gott kenne nicht einmal die einzelnen Dinge (worüber man vergleiche S. Thom., Metaphys. l. 12, lect. 11 g.; Suarez, Metaphys. dist. 30, sect. 15, n. 41), von einer alles umfassenden Vorsehung könne keine Rede sein; die Bewegung, welche von Gott, dem ersten Beweger, mit ewig starrer Notwendigkeit ausgehe, erstrecke sich nur auf die Gattungen und Arten der Dinge, auf die Weltordnung im ganzen genommen und namentlich auf das geordnete Fortbestehen der Himmelssphären. Ein genaueres Eingehen auf diese interessanten Detailfragen liegt dem Zweck unserer Erörterung fern. Hätte Aristoteles auch wirklich alle ihm zur Last gelegten Irrtümer gelehrt, so bliebe er doch ein unanfechtbarer Zeuge für die Wahrheit, die uns hier beschäftigt.

[2] Über Gottes Allgegenwart hat Aristoteles sich nicht mit gewünschter Klarheit ausgesprochen. Wer aber von Gottes Unendlichkeit, reiner Wirklichkeit, Unveränderlichkeit einen so klaren Begriff hat, der mußte sich auch Gott als allgegenwärtig denken. An Anzeichen hierfür fehlt es nicht. So führt er anerkennend das Diktum Heraklits an, der, als er in einem Backhause saß, um sich zu wärmen, seine Besucher mit der Bemerkung einlud, näher zu treten, die unsterblichen Gottheiten seien auch an diesem Orte gegenwärtig (*Περὶ ζῴων μορίων* 1, 5, n. 645 a. 20).

Im 11. Buche der „Metaphysik“ (10. Kap.) macht Aristoteles dem Anaxagoras den Vorwurf, er habe, obwohl er mit Recht angenommen, der Verstand sei das erste bewegende Prinzip, dabei in keiner Weise erklärt, wie dies möglich sei, da doch seiner Annahme eine große Schwierigkeit entgegenstehe. Diese Schwierigkeit bestehe darin, daß der Zweck, um dessentwillen der Verstand tätig wirke, als solcher etwas von dem Verstande Verschiedenes sei, wie z. B. die Schlachtordnung außerhalb des Feldherrn und die Gesundheit außerhalb des Arztes liege. Anoxagoras habe die Schwierigkeit nicht berührt; dieselbe verschwinde aber, wenn man beachte, daß das, was erzielt werden soll, sich im Verstande des Feldherrn oder Arztes als Gedachtes vorfinde; das Gedachte also gewissermaßen das Ziel sei, also auch das göttliche Denken gewissermaßen die Weltordnung sei, um derentwillen ein jedes einzelne der Weltdinge sein Sein besitze.

Daß also Anaxagoras den göttlichen Verstand zum verursachenden Urgrund aller Dinge gemacht, findet Aristoteles ganz in der Ordnung; er fügt nur hinzu, daß der Zweck mit diesem wirkenden Prinzip in eins zusammenfalle. So ist denn Gott nach Aristoteles die erste Ursache und der letzte Zweck der ganzen Welt; er ist von allem, wovon er Zweck ist, auch wirkendes Prinzip. In diesem Sinne betont Aristoteles Gottes Einheit und beschließt seine „Metaphysik“ mit dem bekannten Spruch aus Homer: „Nicht gut ist die Vielherrschaft; einer soll Herrscher sein.“

Aristoteles hat seinem tiefen Gedanken auch eine populärere Wendung gegeben, welche Cicero uns aufbewahrt hat. Wir können es uns nicht versagen, dieselbe dem Wesentlichen nach hier mitzuteilen. Im dritten Buche des Dialogs über Philosophie sagt Aristoteles, wie Cicero berichtet, also: „Man denke sich Menschen von jeher unter der Erde wohnend in guten und hellen Behausungen, die mit Bildsäulen und Gemälden geschmückt und mit allem wohl versehen sind, was glücklichen Leuten zu Gebote steht; sie sind nie zur Oberfläche der Erde hinaufgekommen, haben jedoch durch eine dunkle Sage vernommen, daß es eine Gottheit gebe und Götterkraft. Wenn nun diesen Menschen die Erde sich einmal öffnete, daß sie aus ihren verborgenen Wohnstätten zu den von uns bewohnten Regionen aufsteigen könnten, und sie nun hinausträten und auf einmal die Erde und die Meere und den Himmel erblickten, die Wolkenmassen und der Winde Gewalt wahrnähmen; wenn sie dann zur Sonne aufblickten, ihre Größe und Schönheit schauten und auch ihre Wirkung, daß sie es ist, welche den Tag macht, indem sie ihr Licht über den ganzen Himmel ergießt; wenn sie dann, nachdem Nacht die Erde beschattet hat, den ganzen Himmel mit Sternen besät und geschmückt sehen, und wenn sie das wechselnde Mondlicht in seinem Wachsen und Schwinden, den Auf- und Niedergang aller dieser Himmelskörper und ihren stets unveränderlichen Lauf betrachteten: wahrlich, dann

würden sie glauben, daß es wirklich göttliche Mächte gibt und diese gewaltigen Werke von göttlichen Mächten ausgehen." [1]

Wir meinen, das Gesagte wird übergenug sein, um die Behauptung, als werde des Aristoteles wissenschaftliche Überzeugung vom Dasein eines außerweltlichen Weltordners irgendwie von der Hinfälligkeit seiner geozentrischen Astronomie bedroht, oder als habe überhaupt der Gottesglaube dem ptolemäischen System irgend etwas zu verdanken, in ihr vollständiges Nichts aufzulösen.

653. In vorstehendem war es uns vergönnt, zu sehen, wie mitten in der schwarzen Nacht des Heidentums die größten Denker das Zeugnis der Wissenschaft niederlegten zu den Füßen der Wahrheit, die uns hier vorschwebt. Indem wir nun über das Mittelalter hinüberschreiten zur „modernen" Zeit, gehen wir in eine Nacht hinein, die stets dunkler wird. Aber trotz dieser unheimlichen Finsternis hat die wahre Wissenschaft und die ehrliche Forschung durch ihre erfreulichen Fortschritte unsere Wahrheit in stets helleres Licht gesetzt, obgleich der revolutionäre Zeitgeist gerade am Forschen und Wissen seine Fälschungskunst am meisten versucht hat. Man vernimmt oft die Behauptung, die ganze neuere Naturforschung sei wesentlich von atheistischem Geiste getrieben und durchweht. Aber so spricht nur jener tendenziöse Wille, der sich von der Wahrheit wegwendet. Dies wird man sofort erkennen, wenn man sich die Fortschritte des Naturkennens, insofern es unsere Frage betrifft, in den Hauptzügen vorführt.

In dem ersten Morgengrauen der heranbrechenden neuen Ära zeigt man uns die Gestalt des großen Kopernikus (1473—1543). Der preußische, und zwar, wie man heute sich ausdrücken würde, schwarz-ultramontane Domherr hat es sich sicher nie träumen lassen, daß man in ihm einmal einen Bahnbrecher der Gottlosigkeit erblicken würde.

Wo Whewell [2] den Kopernikus einführt, erinnert er mit Recht daran, man müsse unterscheiden zwischen den formellen und den physischen Gründen, die für eine Theorie sprechen könnten: erstere gäben nur eine Darstellung von den Verhältnissen der äußeren Erscheinungen in Raum und Zeit, während die letzteren die Ursachen dieser Erscheinungen in Bezug auf Kraft und Masse aufstellten; die Gründe, welche den Kopernikus zur Aufstellung seines Systems geführt, seien von der ersten, von der formellen Art, gewesen. In der dem Papste Paul III. gewidmeten Einleitung seines Werkes sagt Kopernikus, er vermisse in dem alten Systeme Symmetrie und sei der vielen Zweifel über dasselbe überdrüssig geworden, er habe deshalb in den Werken der Alten nachgeforscht und gefunden, daß früher einige die Bewegung der Erde angenommen

[1] Cicero, De natura deorum 2, 37, 95.
[2] Geschichte der induktiven Wissenschaften I 385.

hätten; in dieser Voraussetzung nun würden nicht nur die Bewegungserscheinungen der Sterne vollkommen erklärt, sondern es hinge auch alles so vollkommen zusammen, daß man keinen Teil des Systems ändern könne, ohne das gesamte Weltall in Unordnung zu bringen. Das ist die ganze große Kopernikus-Tat! Gegen die gottgläubige Denkart des katholischen Mittelalters stach eine solche Redeweise auch nicht im allermindesten ab. Denn auch das Mittelalter hatte sich bei der ptolemäischen Welterklärung durchaus nicht beruhigt; oft genug wurde die Möglichkeit eines besseren Systems ausdrücklich anerkannt[1]. Aber die „physischen" Gründe hielten alle „formellen" Erwägungen hintan. Und nachdem auch der Frauenburger Kanonikus gesprochen, hatte sein Gedanke keine Aussicht auf die Gunst der Gelehrtenwelt, solange die Physik in ihren Kinderschuhen sich wohl fühlte.

Anders aber kam es, als infolge der großen Entdeckungen das bisherige, auf Beobachtung angewiesene Wissen ins Schwanken geriet und in der Physik sich neue Bahnen öffneten. In dem Maße, als das geschah, konnte eine so geniale, wenn auch vorderhand noch so gewagte Hypothese nicht ohne Prüfung bleiben. Man vergesse aber nicht, daß diese „neue" Anschauung in einer Zeit sich Bahn zu brechen begann, in der ein Strom der verderblichsten Neuerungen sich über das religiös-ethische Leben Europas hinwälzte, und daher alle, welchen der ruhige Fortbestand der christlichen Weltordnung am Herzen lag, nicht ohne Grund gegen alles Neue von Mißtrauen befangen waren. Und doch: wäre in der Naturwissenschaft die dem christlichen Forscher geziemende Behutsamkeit stets beobachtet worden, die in kopernikanischem Sinne vordringenden Gelehrten (Galilei) hätten den Verdacht kirchlicher Autoritäten ebensowenig erregt, wie das bei Kopernikus selber der Fall war.

654. An Kopernikus knüpfte Johann Kepler (1571—1630) an. Ersterer hatte die Sterne unseres Systems an die ihnen gebührende Stelle gewiesen; von da ab mußte die Forschung sich auf zwei Punkte werfen: auf das Bewegende und auf das Gesetz der Bewegung. Über ersteres war und blieb Kepler völlig im dunkeln. Wer den „Mittelalterlichen" darob grollt, daß sie dem Kopernikus nicht sofort zujauchzten, der beachte einmal, mit was für einer miserabeln Physik sich ein so bedeutender Kopf wie Kepler noch herumschlug. Der berühmte Mathematiker denkt sich die Kraft noch nach Art bewegender Geister. Im 20. Kapitel seines „Mysterium cosmographicum" heißt es: „Wir müssen eines von beiden voraussetzen: entweder, daß

[1] Der hl. Thomas sagt von den verschiedenen Erklärungsversuchen: „Quas non est necessarium esse veras; licet enim talibus suppositionibus factis appareant solvere, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvatur" (De coelo l. 2, lect. 17).

die bewegenden Geister, wie sie sich weiter von der Sonne entfernen, schwächer werden, oder daß es einen solchen großen besondern Geist in dem Mittelpunkte aller dieser Bahnen, nämlich in der Sonne gebe, der jeden Planeten in eine um so schnellere Bewegung versetzt, je näher ihm dieser Planet ist, dessen Kraft und Einfluß aber mit der Entfernung von der Sonne immer mehr abnimmt und ermattet." In welcher Weise die Kraft der Sonne alle Sterne um sich herumführt und in ihren Bahnen festhält, sucht er deutlich zu machen, indem er sich auf das Licht und den Magneten beruft, deren Wirksamkeit ja auch mit der Entfernung abnehme. Um zu erklären, wie die Sonne in der Entfernung eine Bewegung erzeuge, welche auf der Richtung dieser Entfernung schief stehe, setzt er eine Rotation der Sonne um ihre Achse voraus und meint, eine solche Rotation könne wohl auch die Bewegung der Planeten um die Sonne verursachen. Und um diesen Gedanken irgendwie genießbar zu machen, denkt er sich, wie es auch Kopernikus schon getan hatte, einen Strom von einer flüssigen, sehr dünnen Masse, der in seiner Zirkulation um die Sonne alle Planeten mit sich fortrisse, wie ein Fluß die Kähne. In dem Werke „De stella Martis" trägt ein Kapitel die Überschrift: „Physische Spekulation, in welcher bewiesen wird, daß das Vehikel, welches die Planeten in Bewegung setzt, in dem Weltenraume zirkuliert gleich einem Bache oder einem Strudel, und zwar etwas schneller noch als die Planeten". Und trotz seiner so lückenhaften Physik hatte der geniale Mann das Glück, die mathematischen Gesetze aufzuweisen, nach welchen die heliozentrischen Bewegungen der Planeten sich abwickeln. Der treibenden Ursache in der großen Weltmaschine weiter nachzuspüren, diese Aufgabe blieb den folgenden Forschern vorbehalten.

Bis jetzt wenigstens ist es unseres Wissens noch niemand eingefallen, zu behaupten, Kopernikus oder Kepler hätten persönlich mit Bewußtsein der Ansicht gehuldigt, als wenn durch ihre Aufstellungen Gott als letzter Grund der Weltordnung für die Wissenschaft entbehrlicher geworden sei.

655. Nun soll in dem damals zunehmenden Bestreben, für alle Naturereignisse eine nächste mechanische oder natürliche Ursache aufzufinden, unbewußterweise ein Zug zum Atheismus liegen: denn das Studium der kosmischen Mechanik bedeute ja nichts weniger als die Elimination Gottes. — Wir stehen überrascht vor der Geistesverfassung da, welche dazu gehört, um eine solche Behauptung zu stande zu bringen. Legten nicht alle Denker des Mittelalters im Einklange mit der platonisch-aristotelischen Philosophie allen Naturdingen wahre Wirksamkeit, und zwar eine ununterbrochene, bei? Erblickten sie den Grund der Ordnung, welche die herrliche Schönheit der Natur ausmacht, nicht gerade darin, daß die Naturwesen selbst aufeinander einwirken und in den Dingen Kräfte, die eines jeden Dinges Natur entsprechen, tätig sind? somit jede mechanische Naturwirkung eine

mechanische Ursache voraussetzt? Zeigt sich der alten Lehre zufolge Gottes Weisheit nicht gerade darin, daß er die natürliche Weltordnung in ihrer Vollendung bewirkt, indem er die einzelnen Dinge ihrer ihnen angemessenen Wirksamkeit überläßt, ohne durch unmittelbares Eingreifen irgend eine Verbesserung bewirken zu müssen?[1] — Und das Studium der Mechanik soll Gott überflüssig machen? Wenn man also bei einem Buche forscht, wie dessen Druck mechanisch ausgeführt wurde, so macht man dessen wissenschaftlichen Urheber überflüssig! Und wenn man in der Mechanik nachweist, wie bei einer komplizierten Maschine der nächstfolgende Bewegungszustand aus dem vorhergehenden mit naturgesetzlicher Notwendigkeit hervorgehe, so macht man deren zweckmäßige Einrichtung und die dem Anfertiger vorschwebende Zweckidee, ja den Anfertiger selber entbehrlich! O Wissenschaft! wohin sind wir geraten?

Nicht selten wird der christlichen Philosophie von atheistischer Seite die Ansicht zugeschoben, als dächte sie sich Gott fortwährend in sein Werk mit verändernder, verbessernder Hand eingreifend. So etwas ist von christlichen Philosophen niemals behauptet worden. Wohl fordert man eine Ergänzung alles Naturwirkens von seiten Gottes; aber diese Ergänzung ist keine eingreifende, sondern eine tragende, keine hie und da periodenmäßig auftretende, sondern eine ununterbrochene, keine außer- oder widernatürliche, sondern sie ist in der natürlichen Wirksamkeit der Dinge enthalten und vorausgesetzt. Uranfänglich ist die Natur der Dinge veranlagt, für ihre ganze Zukunft; das Werk der allwissenden Weisheit Gottes bedarf keiner Aufbesserung. Darum entwickelt sich der Weltlauf für gewöhnlich mit einer eisernen Folgerichtigkeit aus den von Gott gesetzten Prämissen: alle Leistungen, welche im Verlaufe des Weltprozesses auftreten, sind nur die natürlichen Folgen vorangehender Zustände[2]. War es doch gerade die von der katholischen Kirche so hochgehaltene aristotelische Philosophie, welche der Naturwissenschaft mit größter Entschiedenheit das Recht wahrte, überall für die Naturerscheinungen in der Natur der Dinge liegende Ursachen aufzusuchen.

656. Im Jahre 1610 kündigte Galilei zu Venedig die Entdeckung der Satelliten des Jupiter (von ihm *planetae Medicei* genannt) an, und so hatte man in der kleinen Mondenwelt Jupiters ein Modell des ganzen Sonnensystems, gerade so, wie es Kopernikus dargestellt hatte. Noch mehr aber leistete Galilei der kosmischen Forschung Vorschub durch die Aufstellung des bisher nicht beachteten Gesetzes

[1] Man vergleiche Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 641 ff.

[2] Beim hl. Augustinus lesen wir die herrlichen Worte: „Originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt; sed acceptis opportunitatibus prodeunt. Nam sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium: quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit“ (De trinit. l. 3, c. 9).

der Trägheit oder des Beharrungsvermögens. Nun hatte man doch wenigstens einen in der Planetenbewegung tätigen Faktor.

Der Neapolitaner A. Borelli, Galileis Schüler, tat in seiner Schrift „Theoriae Mediceorum planetarum ex causis physicis deductae" 1666 wieder einen bedeutsamen Schritt weiter. „Es ist offenbar", so heißt es daselbst im zweiten Kapitel, „daß jeder Planet und Mond sich um irgend einen andern kosmischen Körper als um eine Quelle von Anziehungen bewegt, durch welche jene Sterne gehalten und geleitet werden, so daß sie sich von ihrem Zentrum niemals entfernen können, sondern demselben vielmehr überallhin folgen müssen." Wenn man vernimmt, in welcher Weise Borelli das Wesen dieser Anziehung näher erklärt, so muß man unwillkürlich an den *appetitus naturalis* und den *impetus* der alten Schule denken. „Wir können", sagt er, „diese Bewegungen durch die Voraussetzung erklären, daß die Planeten eine gewisse Neigung besitzen, sich mit ihrem Zentralkörper zu vereinigen, und daß sie auch in der Tat mit allen ihren Kräften demjenigen Körper näher zu kommen suchen, um welchen sie sich bewegen, die Planeten nämlich der Sonne und die Mediceischen Sterne dem Jupiter. Ebenso gewiß ist, daß die Kreisbewegung in dem bewegten Körper ein Bestreben erzeugt, von dem Mittelpunkt dieses Kreises sich zu entfernen, wie wir dies bei den Schleudern und bei jedem Rade sehen. Nehmen wir also einmal an, der Planet strebe zur Sonne hin und werde zugleich, infolge seiner Kreisbewegung, von diesem Zentralkörper hinweggetrieben; wofern dann diese zwei einander entgegengesetzten Kräfte unter sich gleich sind, so werden sie einander aufheben, und der Planet wird im Gleichgewicht um die Sonne schwebend erhalten werden."

Im Jahre 1673 stellte der Holländer Huyghens (am Ende seines „Horologium oscillatorium") Theoreme über die Kreisbewegung der Körper auf, deren Wichtigkeit für die fortschreitende Lösung des kosmomechanischen Problems sofort einleuchtet. Wenn gleiche Körper, sagt er, in gleichen Zeiten die Peripherien von Kreisen zurücklegen, so verhalten sich die Zentralkräfte wie die Durchmesser dieser Kreise; sind die Geschwindigkeiten dieser Körper gleich, so verhalten sich die Zentralkräfte umgekehrt wie die Durchmesser der Kreise.

Bereits im Jahre 1645 hatte Bullialdus in seiner „Astronomia Philolaica" [1] die Vermutung ausgesprochen, die Kraft, *qua sol planetas prehendit et harpagat*, verhalte sich wie das umgekehrte Quadrat der Entfernung dieser Planeten von der Sonne. Es war aber bei der Vermutung geblieben.

Mit klarem Verständnis faßte Robert Hooke die eigentlich mechanischen Verhältnisse ins Auge. Schon im Jahre 1666 hatte er in der Königlichen Gesellschaft zu London eine Abhandlung vorgelesen, in welcher er die Beugung einer geradlinigen Bewegung in eine

[1] L. 1, c. 12.

krummlinige durch das Hinzutreten einer anziehenden Kraft erklärte. Noch deutlicher sprach er sich im Jahre 1674 in seinem „Versuch, die Bewegung der Erde aus Beobachtungen zu beweisen", aus. Hier sagte er, die Planeten würden durch eine Zentralkraft aus der geradlinigen Bewegung abgelenkt; diese Zentralkraft wachse mit der Annäherung zu ihrem Mittelpunkte in einem Verhältnisse, welches durch diese Nähe bedingt sei.

Es fehlte nur noch die genauere Vorstellung, daß Anziehung — oder richtiger ausgedrückt: das Streben zueinander hin — die Eigenschaft eines jeden Naturdinges, daß also die Erdschwere und Anziehung der Himmelskörper ganz das nämliche sei; ferner fehlte noch der streng mathematische Nachweis für die Entstehung elliptischer Bahnen.

657. Nun kam Newton und sagte es in seinen „Philosophiae naturalis principia mathematica" (die er im April 1686 der Akademie als Manuskript zuschickte) klar und deutlich heraus: Wenn sich alle Körper in geraden Verhältnissen zu ihren Massen und im umgekehrten Verhältnis der Quadrate ihrer Entfernungen anziehen, und wenn den Planeten eine ganz bestimmte Geschwindigkeit in der Richtung einer Tangente ihrer Bahn mitgeteilt ist, so müssen ihre Bewegungen nach den Keplerschen Gesetzen genau so verlaufen, wie es die Beobachtung wirklich aufweist.

Mit der Leistung des großen Rechenmeisters erhielten die vorher erwähnten Forschungen einen gewissen Abschluß. Newtons Verdienst besteht nicht darin, daß er neue Erfahrungstatsachen beibrachte, auch nicht darin, daß er selbst wesentlich neue Grundsätze aufstellte, sondern nur darin, daß er bereits bekannte Prinzipien auf die kosmische Ordnung anwandte und mathematisch durchführte und so einer viel einfacheren Welterklärung zur Anerkennung verhalf.

Hier entsteht wieder für uns die Frage: Ist nicht infolge der von Newton vorgenommenen Vereinfachung des Weltproblems Gott, der überweltliche Weltordner, in etwa entbehrlicher geworden als früher? Eher das Gegenteil. „Wenn wir durch das denkbar einfachste Mittel", sagt Lorinser[1], „die denkbar größte und umfangreichste Ordnung und Bewegung hervorgerufen sehen, dann müssen wir auch notwendig schließen, daß dieselbe ihr Entstehen der denkbar größten Intelligenz und der denkbar größten Macht verdanke." Und er trachtet den Gedanken durch folgende Analogie zu illustrieren: „Das Problem, welches die Konstruktion einer möglichst vollkommenen Maschine dem menschlichen Geiste aufgibt, gipfelt immer in den beiden Momenten der Erfindung der möglichst einfachen Mittel und der Erreichung der möglichst größten Wirksamkeit. Auf der Vereinigung dieser beiden Dinge beruht ausnahmslos die Trefflichkeit eines jeden vom menschlichen Geist zu erfindenden Mechanismus. Im eminentesten Grade aber

[1] Astronomie in Beziehung zur Theodicee, Regensburg 1876, 321.

sehen wir diese beiden Bedingungen in dem durch die Schwerkraft bewirkten Mechanismus des Weltgebäudes verwirklicht. Das angewandte Mittel zeichnet sich durch eine Einfachheit aus, welche notwendig unser Staunen erregen und uns einen unberechenbar hohen Begriff von der Intelligenz und Geschicklichkeit des Künstlers geben muß."

658. Wodurch sich der große englische Forscher am meisten auszeichnet, das ist gerade die Entschiedenheit, mit welcher er behufs Erklärung der Weltordnung auf Gott hinweist. Nachdem er in dem „Scholion generale", mit welchem er seine „Principia mathematica philosophiae naturalis" abschließt, die verschiedenen Bewegungen der Sterne kurz rekapituliert hat, fährt er fort: „Und all diese regelmäßigen Bewegungen haben ihren Ursprung nicht in mechanischen Ursachen. Dieses höchst wohlgewählte Band, welches Sonne, Planeten und Kometen verbindet, konnte nicht anders als durch die Weisheit und den Willen eines einsichtsvollen und mächtigen Wesens entstehen. Und wofern die Fixsterne Zentren ähnlicher Systeme sind, so werden auch diese alle, mit gleicher Ordnung gebildet, unter der Herrschaft des Einen stehen. Dieser regiert alles, nicht wie eine Weltseele, sondern als Herr des Weltalls. Und wegen seiner Herrschaft wird er der Herr, Gott, Allbeherrscher genannt. . . . Aus einer blinden metaphysischen Notwendigkeit, welche immer und überall dasselbe ist, geht kein Wechsel der Dinge hervor. Die gesamte, den Zeiten und Orten angemessene Verschiedenheit der erschaffenen Dinge kann nur aus den Ideen und dem Willen eines notwendig existierenden Wesens hervorgehen."

Ein so offenes Gottesbekenntnis ist in den Augen unserer „Kulturfreunde" gerade der schwarze Fleck an Newtons glänzender Erscheinung. Newton soll die unverzeihliche Schwäche begangen haben, den tangentialen Stoß für die einzelnen Planeten und Monde unmittelbar von der stoßenden Hand Gottes herzuleiten! Er soll sich dem Berliner Dühring zufolge die Welt als eine Maschine gedacht haben, „um die sich der ursprüngliche Maschinenbauer jedesmal dann zu kümmern hat, wenn sich infolge der Bauart das Räderwerk verschiebt oder irgend etwas zerbricht"[1]. Doch finden sich derartige Zerrbilder nicht bloß in der Phantasie eines Dühring; angesehenere Gelehrte behaupten ähnliches. So schreibt Professor Liebmann[2], nachdem er die geniale Entdeckung des großen Engländers in Kürze dargelegt: „Aber woher nun jener tangentiale Stoß? Welches die unsichtbare Hand, die die Planeten gerade in der Richtung und mit der Geschwindigkeit in den Gravitationsbezirk der Sonne hineingeworfen hat, daß sie nun, ihrer Trägheit und der allgemeinen Schwerkraft überlassen, die Sonne nach den deduzierten drei

[1] Kritische Geschichte der Prinzipien der Mechanik[2] 384.
[2] Analysis der Wirklichkeit 356.

Gesetzen umkreisen müssen? Hier war Newton zu Ende. Hier machte er den transzendentalen Schluß auf das *primum movens*, das ἀκίνητον κινοῦν, auf Gott. Und hier gerade beginnt Kants kosmogonischer Gedankengang. Er verfolgt den kausalen Mechanismus des natürlichen Geschehens zurück bis zum Chaos, aus welchem sich der Kosmos hervorentwickelt hat. Daß der Kosmos und insonderheit das wohlgeordnete Getriebe unseres Planetensystems sich nach allgemeinen Naturgesetzen, durch kausalen Mechanismus aus dem chaotischen Urzustand der Materie herausentwickelt und hervorgestaltet habe, nicht aber, wie Newton will, direkt auf die wunderbare Intelligenz und Schöpferkraft der Gottheit zurückzuführen sei, — das ist die Grundhypothese, das philosophische Prinzip des Kantschen Gedankenganges."

Auf Kant kommen wir später zu sprechen. Was Newton betrifft, so mag Liebmann, wie so manchem andern Kant-Gläubigen, zur Entschuldigung dienen, daß er sich durch seines Meisters ungenaue Redeweise zu der unzutreffenden Auffassung verleiten ließ. Wo führt denn Newton das wohlgeordnete Weltgetriebe unmittelbar auf die Gottheit zurück? Wo läßt er Gott mit unsichtbarer Hand jedem Stern den ihm gebührenden Stoß verabfolgen und ihn in den Gravitationsbezirk der Sonne hineinwerfen? Wohl kann man diesen Sinn in Newtons Worte hineinlesen, wenn man Lust oder ein Interesse daran hat, den gottgläubigen Gelehrten sich so zurechtzulegen, daß man ihn recht bequem treffen könne. Aber muß Newton so verstanden werden? Der große Forscher will nur, die kosmische Ordnung müsse mit absoluter Notwendigkeit irgendwie auf Gott zurückgeführt werden; nirgends behauptet er, Gott greife bei den einzelnen kosmischen Bewegungen unmittelbar und mechanisch ein.

Zum Belege hierfür wollen wir einige Stellen aus den vier Briefen an Dr Bentley anführen, weil Newton gerade hier seinen oben beigebrachten Ausspruch am ausführlichsten entwickelt.

In dem ersten dieser Briefe sagt er, „es müsse dem Rate und der Anordnung eines frei handelnden Wesens zugeschrieben werden, daß die Materie in zwei Arten getrennt wurde, indem ein Teil derselben leuchtende Körper, wie die Sonne, ausmachte und ein anderer Teil undurchsichtige Körper, wie die Planeten. Hätte eine natürliche und blinde Ursache ohne Erfindung und Absicht die Erde in den Mittelpunkt der Mondbahn gesetzt und Jupiter in den Mittelpunkt seines Trabantensystems und die Sonne in den Mittelpunkt des Planetensystems, so würde die Sonne ein Körper wie Jupiter und die Erde gewesen sein, d. h. ohne Licht und Wärme, und er kenne daher keinen andern Grund, warum bloß ein Körper fähig ist, allen andern Licht und Wärme mitzuteilen, als weil der Urheber des Systems es für angemessen hielt, und weil einer genug war, alle übrigen zu erwärmen und zu beleuchten." Er schreibt ferner: „Ein

solches System mit allen seinen Bewegungen zu machen, erforderte eine Ursache, die da kannte und miteinander verglich die Menge der Materie in den verschiedenen Körpern der Sonne und der Planeten, die Gravitationskräfte, die hieraus entstanden, wie auch die verschiedenen Entfernungen der Hauptplaneten von der Sonne und die der Nebenplaneten vom Saturn, Jupiter und von der Erde; endlich die Schnelligkeiten, mit welchen diese Planeten sich um solche Quantitäten von Materie in den Zentralkörpern bewegen konnten. Alle diese Dinge in einer so großen Mannigfaltigkeit von Körpern miteinander zu vergleichen und übereinstimmend zu machen, forderte eine Ursache, die nicht blind und zufällig ist, sondern der Mechanik und Geometrie sehr gut kundig."

In dem zweiten Briefe gibt er zu, daß die Gravitation die Planeten in Bewegung setzen könnte, behauptet aber, daß dieselbe ohne göttliche Macht niemals ihnen eine solche kreisende Bewegung, wie sie um die Sonne haben, geben kann, weil zu diesem Zwecke eine angemessene Quantität einer Seitenbewegung nötig ist; und er schließt daraus, daß er bewogen werde, den Bau dieses Systems einem verständigen Wesen zuzuschreiben, ohne aber näher zu bezeichnen, in welcher Weise. In dem vierten Briefe behauptet er, daß die Hypothese der anfangs durch das ganze Weltall gleichen Ausbreitung der Materie seiner Meinung nach unverträglich ist mit der ihr innewohnenden Gravitation, ohne daß eine übernatürliche Kraft diese Dinge vereinbart hätte, und er schließt daraus auf die Existenz einer Gottheit. „Denn", sagt er, „wenn es eine innewohnende Gravitation gibt, so ist es der Materie der Erde und aller Planeten und Sterne unmöglich, fortzufliegen und sich, ohne eine übernatürliche Kraft, durch alle Himmel gleichförmig auszubreiten; und gewiß ist es, daß, was jetzt nicht ohne eine übernatürliche Kraft geschehen kann, auch ehemals nicht ohne dieselbe Kraft geschehen konnte." [1]

Daß solche Äußerungen eines der größten Forscher unsern kulturfreundlichen Gotteshassern höchst unbequem sind, versteht man, und man versteht darum auch, daß man dieselben gewöhnlich totschweigt oder deren Bedeutung mit der geistreichen Ausrede ablehnt, Newton wäre bei Abfassung jener Briefe nicht recht weise gewesen!

659. So viel über Newton. Im Vorübergehen sei bemerkt, daß in Bezug auf unsere Frage Leibniz' Standpunkt sich mit dem Newtons im wesentlichen deckt. Leibniz verlangt noch entschiedener für alle Vorgänge in der Körperwelt eine rein mechanische Erklärung. Im Interesse der mechanischen Naturerklärung bekämpft er sogar die allgemeine „Anziehung". Während Newton sich dieses Wortes als eines bloßen Hilfsausdruckes für seine mathematischen Berechnungen bedient, ohne dem Worte einen bestimmten

[1] Da uns das Original nicht zugänglich ist, zitieren wir nach Lorinser, Das Buch der Natur I 312 f.

Sinn zuzuschreiben, meint Leibniz, eine solche Wirkung der Körper aufeinander sei als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne eine Chimäre, eine Absurdität, und deshalb — also in rein mechanischem Interesse — fordert er, ein von der Sonne ausgehender, alles durchdringender Ätherstrom müsse um die Erde kreisen und je nach der Beschaffenheit der Körper die verschiedensten Bewegungen hervorbringen: wie ja denn überhaupt Leibniz sich ebendeshalb zum Dynamismus bekannte, weil er glaubte, ohne diesen seien die Gesetze der mechanischen Bewegung unverständlich. Daß er dabei, wenn nicht entschiedener, so doch ausführlicher, als es sein englischer Zeitgenosse tat, betonte, ohne Gott sei die Weltordnung unerklärbar, ist zu bekannt und allgemein anerkannt, als daß es nötig wäre, es weiter auszuführen.

660. Folgen wir nun dem weiteren Fortschritt der Untersuchung. Durch welche mechanische Kraftwirkung der Kosmos in seinen Fugen gehalten werde, stand jetzt fest; und es entstand die weitere Frage, wie denn die Himmelskörper in ihre Bahnen hineingeraten.

Wenn die Jünger der atheistischen Weltanschauung schon in der bloßen Aufstellung einer solchen Frage einen Triumph für ihre Sache erblicken, so bedenken sie nicht, daß die Weltordnung desto erklärungsbedürftiger wird, je mehr von weitem her sie angelegt ist. Als Kant noch nicht in seinem Denken verkommen war, machte er bei der Erklärung der göttlichen Strafgerichte die treffliche Bemerkung, die auch von der ganzen Welteinrichtung gilt. „Die ganze Reihenfolge", sagt er, „insofern die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare, noch größere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen." [1]

Und nun zu unserer Frage. Bereits Newton hatte auf die merkwürdige Übereinstimmung, welche in den Bewegungen der Planeten herrscht, hingewiesen. Vor den soeben angeführten Worten aus dem „Scholion generale" heißt es: „Die sechs Hauptplaneten bewegen sich in konzentrischen Kreisen um die Sonne, und zwar in der nämlichen Richtung und fast in der nämlichen Ebene. Ebenso bewegen sich zehn Trabanten um Erde, Jupiter, Saturn in derselben Richtung und fast in derselben Ebene der Planetenbahnen." Er fügt, wie wir vernommen haben, hinzu, mechanische Ursachen genügten nicht, um die Regelmäßigkeit dieser Bewegungen zu erklären [2].

[1] Rosenkranzsche Ausgabe I 213.

[2] Bei Buffon finden wir den nämlichen Gedanken einigemal wiederholt: „Les planètes tournent toutes dans le même sens autour du soleil et presque dans le même plan, n'y ayant que sept degrés et demi d'inclinaison entre les plans les plus éloignés de leurs orbites: cette conformité de position et de direction dans le mou-

Hiermit war der Fingerzeig gegeben, und es konnte keinem Zweifel mehr unterliegen, welchen Weg die weitere Forschung nehmen würde. Die nächste gemeinschaftliche Bewegungsursache mußte natürlich in der Vergangenheit gesucht werden. War einmal das Wort ausgesprochen, alle die getrennten Sternkörper des Sonnensystems hätten einst eine einzige gemeinschaftliche Masse gebildet, so drängte sich fast von selber der Gedanke auf, die einzelnen Planeten hätten sich wohl infolge irgend einer Bewegungsgeschwindigkeit von der Hauptmasse losgelöst.

661. Als derjenige, welcher diesem Gedanken zuerst Ausdruck gab, gilt Immanuel Kant; er tat diesen glücklichen Fund zu einer Zeit, in der er noch, wie wir sogleich sehen werden, voll und ganz auf dem Boden des positiv christlichen Theismus stand; mit der „Kritik der reinen Vernunft" steht Kants kosmogonischer Gedanke eher in schroffstem Widerspruch als in irgend einem Zusammenhang.

In seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" [1], also bereits im Jahre 1755, teilt er das System mit, welches unter dem Namen des Kant-Laplaceschen Weltberühmtheit erlangt hat. Gleich im ersten Hauptstücke hebt er mit den oben mitgeteilten Gedanken Newtons an und fährt dann fort: „Ich nehme an, daß alle Materien, daraus die Kugeln, die zu unserer Sonnenwelt gehören, alle Planeten und Kometen bestehen, im Anfange aller Dinge in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöst, den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllt haben, darin jetzt diese gebildeten Körper herumlaufen. Dieser Zustand der Natur, wenn man ihn, auch ohne Absicht auf ein System, an und für sich selbst betrachtet, scheint mir der einfachste zu sein, der auf das Nichts folgen kann. Damals hatte sich noch nichts gebildet. Die Zusammensetzung voneinander abstehender Himmelskörper, ihre nach den Anziehungen gemäßigte Entfernung,

vement des planètes suppose nécessairement quelque chose de commun dans leur mouvement d'impulsion, et doit faire soupçonner qu'il leur a été communiqué par une seule et même cause" (Histoire naturelle, Paris 1774: Théorie de la terre I 193). Die Wahrscheinlichkeit dafür, daß eine einheitliche Bewegungsursache für alle Planeten müsse vorhanden gewesen sein, berechnet er auf 24^5 oder 7982624. „Cette probabilité, qui équivaut presque à une certitude, étant acquise, je cherche quel corps en mouvement a pu faire ce choc et produire cet effet" (ebd. 196). Er sucht die Identität der Materie aller Planeten nachzuweisen. „On doit donc dire que la matière dont sont composées les planètes en général, est à peu près la même que celle du soleil, et que par conséquent cette matière peut en avoir été séparée" (ebd. 202). Weiterhin geht er dann in die Irre, indem er die Ansicht adoptiert, ein Komet hätte die Sonne gestreift und hierbei ein Stück mitgerissen, aus dem dann die Planeten entsprungen wären. Daß es Buffon bei seinen Forschungen nie in den Sinn kam, „Gott eliminieren" zu wollen, braucht wohl kaum bemerkt zu werden. „La force d'impulsion a certainement été communiquée aux astres en général par la main de Dieu, lorsqu'elle donna le branle à l'univers" (ebd. 191). Diese Wahrheit soll, wie Buffon bemerkt, durch die weiteren Forschungen gar nicht in Frage gestellt werden.

[1] VI 95—96.

ihre Gestalt, die aus dem Gleichgewichte der versammelten Materie entspringt, sind ein späterer Zustand. Die Natur, die unmittelbar mit der Schöpfung grenzte, war so roh, so ungebildet als möglich. Allein auch in den wesentlichen Eigenschaften der Elemente, die das Chaos ausmachen, ist das Merkmal derjenigen Vollkommenheit zu spüren, die sie von ihrem Ursprunge her haben, indem ihr Wesen aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes eine Folge ist. Die einfachsten, die allgemeinsten Eigenschaften, die ohne Absicht scheinen entworfen zu sein, die Materie, die bloß leidend und der Formen und Anstalten bedürftig zu sein scheint, hat in ihrem einfachsten Zustande eine Bestrebung, sich durch eine natürliche Entwicklung zu einer vollkommenen Verfassung zu bilden. Allein die Verschiedenheit in den Gattungen der Elemente trägt zu der Regung der Natur und zur Bildung des Chaos das Vornehmste bei, als wodurch die Ruhe, die bei einer allgemeinen Gleichheit unter den zerstreuten Elementen herrschen würde, gehoben und das Chaos in den Punkten der stärker anziehenden Partikeln sich zu bilden anfängt."

Denselben Gedanken wiederholt er in mehr vollendeter und abgerundeter Form in der siebten Betrachtung des „Beweisgrundes zu einer Demonstration des Daseins Gottes", also im Jahre 1763, ohne aber damals irgendwo damit Aufsehen zu erregen.

Nichtsdestoweniger wird der Königsberger Philosoph von den Anhängern des naturalistischen Monismus unserer Tage gefeiert als „der Begründer der neueren Kosmogonie", d. h. der Kosmogonie, die ohne Gott fertig wird[1]. Der arge Mißbrauch, der unter unsern Augen fast überall mit der „neueren Kosmogonie" im Interesse des Kampfes gegen den Theismus getrieben wird, macht es uns zur Aufgabe, einmal genau darzulegen, in welchem Sinne jene Theorie von ihrem Urheber vorgetragen wurde.

§ 3.

Gott und sein Verhältnis zur Weltbildung nach Kant-Laplacescher Theorie.

662. Wir haben vorhin die Frage erhoben, ob durch die tiefere Ergründung des kosmischen Mechanismus der behauptete Zusammenhang zwischen der Weltordnung und einer außerweltlichen Intelligenz erschüttert oder auch nur irgendwie geschwächt werde. Wir sahen, daß diese Frage unbedingt zu verneinen sei. Speziell in Bezug auf die von Kant gegebene Darstellung des Weltmechanismus oder vielmehr der mechanischen Kosmogonie hält aber die moderne öffentliche Meinung die bejahende Antwort aufrecht. Die Kantsche Kosmogonie soll die Grundlage des naturwissenschaftlichen Monismus, soll bereits von ihrem Urheber im pantheistischen Sinne vorgelegt worden sein. Der Schwerpunkt der Frage liegt freilich in der Sache selber, nämlich darin, ob wirklich die Welt selbst als

[1] Strauß, Der alte und der neue Glaube 153.

Urheberin ihrer Ordnung aufgefaßt werden kann. Die Beantwortung der Frage, wie Kant sich die Sache gedacht habe, wird für keinen vernünftigen Menschen den Ausschlag in der Hauptfrage geben. Da man nun aber einmal, koste es, was es wolle, das Gewicht des deutschen Denkers in die Wagschale will fallen lassen, wohlan, so sehen wir näher zu. Wir tun das um so lieber, als Kant, welcher damals, da er seine kosmogonische Theorie konzipierte (1755), von seinen kritizistischen Verirrungen noch weit entfernt war, unsern Gegenstand in philosophischer Hinsicht und also auch den soeben bezeichneten Schwerpunkt der Frage mit musterhafter Korrektheit behandelt hat. Kants Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), welcher er, wie bereits bemerkt, seine kosmogonische Theorie einverleibte, und welche man uns als pantheistisch darstellen möchte, ist wohl das Beste, was der geniale Mann geschrieben hat; sie enthält eine gesunde Reaktion gegen die Seichtheit, in welche sich damals die protestantische Gottesgelehrtheit verlaufen hatte, und ist — dem Verfasser selbst gänzlich unbewußt — in allen wesentlichen Punkten eine Rückkehr zur Philosophie der früheren katholischen Zeit. Bei dieser Behauptung haben wir viele Gegner; indem diese uns nötigen, Kants selbsteigene Worte in ausgedehnterem Maße zu zitieren, setzen sie uns zu unserer Freude in die Lage, lichtvolle Bekräftigungen für die alte Wahrheit beizubringen.

Derjenige unter den Schriftstellern, welcher sich am eingehendsten an Kant in beregter Weise versündigt hat, ist Dr K. Dietrich[1] aus Tübingen. Wenn wir auf die Worte achten, mit welchen Dietrich Kants Gedanken wiedergeben will, dann vergegenwärtigen wir uns zugleich die Gedankenfugen des modernen Monismus. Es ist das für unsern Zweck von Nutzen; vernehmen wir also.

„Die mit den einfachsten Mitteln der Mechanik sich verwirklichende Zweckmäßigkeit", so läßt Dietrich seinen Meister denken, „welche die Natur im großen und ganzen als Resultat ihrer allmählichen Entwicklung tatsächlich aufweist, deutet auf einen vernünftigen, einheitlichen Grund des gesamten Naturmechanismus hin. Weil das gesetzliche Wechselspiel der Atome eine harmonische Verfassung des Universums zu stande bringt, müssen die Atome beherrscht sein von einer inneren Tendenz nach möglichst vollkommener Organisation, die in ihrem gemeinsamen Ursprung aus dem Wesen der Gottheit ihre befriedigendste Erklärung findet. Weil die mechanische Entwicklung der Natur vernünftige Produkte erzeugt, muß sie von einem in großem Stile gedachten Schöpfungsplane innerlich beseelt sein. Und dieser Gedanke einer dem folgerichtigen Mechanismus der einfachen materiellen Kräfte innewohnenden göttlichen Vernunft führt zu einer erhabeneren Vorstellung von der Gottheit" usw.

[1] Kant und Newton, Tübingen 1877.

„Der deutlichste Beweis der Wesensgemeinschaft aller Dinge, welchen uns die Erfahrung an die Hand gibt, ist die ihnen innewohnende Tendenz nach Gleichgewicht und das allgemeine Gesetz der Sparsamkeit der Natur. Spuren eines inneren substantiellen Zusammenhanges aller einfachen Teile der Welt vermögen wir auch in den mannigfachen Parallelen und Analogien zu finden, welche sich durch alle Gebiete der Natur hindurchziehen." „Gibt es keine Natur außer Gott, dann gibt es auch keine göttliche Wirksamkeit außer der Natur." [1]

Hieraus ersehen wir, mit welcher Kühnheit unser jetziger Monismus aus der einheitlichen Naturordnung sein All-Eins herauszulesen wagt und dabei sich nicht scheut, die Ansichten so allbekannter Gelehrten wie eines Kant zu verzerren. Was den ersten Punkt anbelangt, so überlassen wir es getrost dem Urteile eines jeden verständigen Menschen, zu entscheiden, ob denn der wunderbare Zusammenhang in einem Werke wie die Welt dazu berechtige, das Werk mit seinem einen intelligenten Urheber zu identifizieren. Was aber Herr Dietrich von Kant sagt, ist unwahr.

663. Es ist wahr, daß Kant in einer viel späteren Zeit, als er sich nämlich mit seiner Vernunftkritik den Boden unter den Füßen hinwegkritisiert hatte, in pantheistische Gedankenfugen geriet, ohne es zu wollen. Aber dieser Monismus, zu welchem sein Idealismus später führte, stand mit seinem kosmischen Systeme in gar keiner Verbindung; letzteres erörtert er vielmehr stets in Bezug auf Gott im christlichen Sinne dieses Wortes. Diese Behauptung haben wir den irrigen Aufstellungen Dietrichs gegenüber zu erhärten. Es genügt, uns auf einige jener Stellen zu beziehen, in welchen Dietrich selbst den Monismus finden will.

In der dem Könige von Preußen gewidmeten „Naturgeschichte und Theorie des Himmels" [2] sagt Kant: „Ich finde die Materie an gewisse notwendige Gesetze gebunden. Ich sehe in ihrer gänzlichen Auflösung und Zerstreuung ein schönes und ordentliches Ganze sich ganz natürlich daraus entwickeln. Es geschieht dieses nicht durch einen Zufall und von ungefähr, sondern man bemerkt, daß natürliche Eigenschaften es notwendig also mit sich bringen. Wird man hierdurch nicht bewogen, zu fragen: Warum mußte denn die Materie gerade solche Gesetze haben, die auf Ordnung und Wohlanständigkeit abzwecken? War es wohl möglich, daß viele Dinge, deren jedes seine von dem andern unabhängige Natur hat, einander von selber gerade so bestimmen sollten, daß ein wohlgeordnetes Ganze daraus entspringe, und wenn sie dieses tun, gibt es nicht einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprunges ab, der ein allgenugsamer, höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen worden?

[1] Dietrich, Kant und Newton 20 61 63 f 66 ff. [2] VI 51.

„Die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß. Sie hat keine Freiheit, von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen. Da sie also sich einer höchst weisen Absicht unterworfen findet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein, und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann."

Also Gott im Gegensatze zu den „vielen Dingen, deren jedes seine unabhängige Natur hat".

Auf S. 220 f desselben Aufsatzes macht Kant sich den Einwurf, in den verschiedensten Anstalten des Weltbaues hätten wir die Weisheit Gottes erkannt, welche alles zum Vorteil der vernünftigen Wesen zuträglich angeordnet hätte, und anderseits sähe man doch nicht, wie die Ausführung der göttlichen Absichten der rohen Materie und der sich selbst überlassenen Natur hätte anheimgegeben werden können. Er bietet hierfür folgende Lösung: „Muß nicht die Mechanik aller natürlichen Bewegungen einen wesentlichen Hang zu lauter solchen Folgen haben, die mit dem Projekt der höchsten Vernunft in dem ganzen Umfange der Verbindungen wohl zusammenstimmt? Wie kann sie abirrende Bestrebungen und eine ungebundene Zerstreuung in ihrem Beginnen haben, da alle ihre Eigenschaften, aus welchen sich diese Folgen entwickeln, selbst ihre Bestimmung aus der ewigen Idee des göttlichen Verstandes haben, in welchem sich alles notwendig aufeinander beziehen und zusammenschicken muß? Wenn man sich recht besinnt, wie kann man die Art, zu urteilen, rechtfertigen, daß man die Natur als ein widerwärtiges Subjekt ansieht, welches nur durch eine Art von Zwang, der ihrem freien Betragen Schranken setzt, in dem Geleise der Ordnung und der gemeinschaftlichen Harmonie kann erhalten werden, wofern man nicht etwa dafür hält, daß sie ein sich selbst genugsames Prinzipium sei, dessen Eigenschaften keine Ursache erkennen, und welche Gott so gut, als es sich tun läßt, in den Plan seiner Absichten zu zwingen trachtet? Je näher man die Natur wird kennen lernen, desto mehr wird man einsehen, daß die allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge einander nicht fremd und getrennt sind. Man wird hinlänglich überführt werden, daß sie wesentliche Verwandtschaften haben, durch die sie sich von selber anschicken, einander in Errichtung vollkommener Verfassungen zu unterstützen, die Wechselwirkung der Elemente zur Schönheit der materialen und doch auch zugleich zu den Vorteilen der Geisterwelt, und daß überhaupt die einzelnen Naturen der Dinge in dem Felde der ewigen Wahrheiten schon untereinander sozusagen ein System ausmachen, in welchem eine auf die andere beziehend ist; man wird auch alsbald inne werden, daß die Verwandtschaft ihnen von der Gemeinschaft des

Ursprunges eigen ist, aus dem sie insgesamt ihre wesentlichen Bestimmungen geschöpft haben."

Freilich wußte Kant selber nicht, daß er mit dieser Darstellung wieder dem Naturbegriff der alten, so verpönten Peripatetik, speziell der *forma* mit dem *appetitus innatus*, das Wort redete. Doch hier wollen wir darauf merken, daß er in den angeführten Worten den Gegensatz zwischen Gott und der Welt scharf anerkannte.

664. Vernehmen wir nun weiter, worin Kant selber den Vorzug seiner mechanischen Erklärungsart für den Ursprung der Weltkörper sucht.

Unter allen Methoden, über die Anstalten der Natur zu urteilen, hält er jene für die vollkommenste, die „jederzeit bereit ist, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen", und zwar nicht etwa bloß in dem Sinne, als wäre die Mechanik der Welt auf die einzelne Begebenheit, welche, wie z. B. die Sintflut, ein Strafgericht enthält, von der Schöpfung her besonders abgerichtet — „ein solches Verfahren", sagt Kant[1] kurz vorher, „ist der göttlichen Weisheit nicht gemäß, die niemals darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. B. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloß mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblick durch mechanische, sinnreiche Mittel losbrennen sollte" —; „ingleichen die wahrhaft künstlichen Anordnungen in der Natur nicht zu verkennen: dabei aber sich durch die Abzielung auf Vorteile und alle Wohlgereimtheit nicht hindern läßt, die Gründe davon in notwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit großer Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung die Zahl der Naturursachen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hierzu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der notwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicherweise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vorteils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdann zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physisch-theologische Art, zu urteilen, ihre Pflichten gehörig."

Diesen Anforderungen soll nun die von ihm aufgestellte Hypothese von der Weltbildung, welche er sogleich in der darauffolgenden siebten Betrachtung wieder kurz darlegt, vollständig entsprechen.

In derselben interessanten Schrift erklärt Kant ausdrücklich, seine Absicht gehe auf die Methode, „vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntnis Gottes hinaufzusteigen". Er gibt zu, es könnten die Kräfte der Natur, welche nach natürlichen Gesetzen mit der Führung der Menschen keinen Zusammenhang haben, auf jeden einzelnen Fall

[1] Demonstration des Daseins Gottes I 253.

(wenn z. B. ein Erdbeben eine verkommene Stadt umkehrt) durch das höchste Wesen besonders gerichtet sein: „alsdann aber ist die Begebenheit in formalem Sinne übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war". Er sagt, nicht nur die Dinge der Natur seien in ihrem Dasein zufällig, zufällig sei auch die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen, z. B. der Luft, der Erde, des Wassers, und insofern bloß der Willkür des obersten Urhebers beizumessen. Er redet von einer göttlichen Wahl und warnt, man möge nicht gerade jeden Vorteil „zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl" zählen und als eine „weise Anstalt des Urhebers" ansehen. Vermittelst des Mondes und der Jupitertrabanten berechne man z. B. die Längengrade des Meeres; das solle man nun aber nicht sofort als den Zweck ansehen, „weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkür in der Welt angeordnet würden".

„Man hüte sich", bemerkt Kant, „daß man die Spötterei eines Voltaire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: ‚Sehet da, warum wir Nasen haben; ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken können.' Durch die göttliche Willkür wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen eben dieselben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nötig wären, noch in so viel anderer Beziehung vorteilhaft sind. Diejenige bewunderungswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, daß ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern, in vielfacher Harmonie verknüpft, sich zueinander von selbst schicken und eine ausgebreitete notwendige Vereinbarung zur gesamten Vollkommenheit in ihrem Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweistümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besondern Nebenvorteile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenngleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre, dieselben zur Messung der Länge benutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermeßliche Größe des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen andern ähnlicher Art Beweistümer von der großen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Teile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal auf die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht, und die der Urheber kennt und in seinem Ratschluß mit befaßt, um deswillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur, sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne."

Und dann ruft er aus: „Erweitert eure Absichten, soviel ihr könnt, über die unermeßlichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung wenigstens der Möglichkeit nach darbietet, verknüpft in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung miteinander. Wenn ihr die Produkte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlaßt nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plan gleichsam bereit daliegen.“ [1]

665. Die angeführten Worte des berühmten Philosophen sind für Dietrich geradezu vernichtend. Aber findet dieser nicht vielleicht eine Entschuldigung für sein Mißverständnis darin, daß Kant so nachdrücklich sogar die Möglichkeiten und das Wesen der Dinge auf einen Urgrund zurückführt? Setzen wir die stärksten Kantschen Auslassungen in diesem Sinne hierher: „Offenbar liegen selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhang, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlaßt eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen großen Grund anzeigt.“ [2]

Sagt uns Kant mit diesen Worten irgend etwas Neues? Haben nicht die Denker der alten Schule genau das nämliche gelehrt (n. 508)? Indem Kant die Ordnung nicht als eine den Dingen widernatürlich angetane, sondern als eine mit dem Wesen der Dinge in Einklang stehende aufgefaßt wissen will, ist er tiefer als alle seine protestantischen Zeitgenossen. Jeder Theist von der ultramontansten Richtung wird unbedenklich mit Kant sagen: „Ich würde es seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen großen Zusammenhang in der Welt sollte geleistet werden können. Denn es müßte ein befremdliches Ungefähr sein, daß die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Notwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, daß selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein großes Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, daß darum nur, weil ein Gott ist, etwas anderes möglich sei, so erwarte ich selbst von

[1] Demonstration des Daseins Gottes I 247 f. [2] Ebd. 202.

den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem großen Prinzipium gemäß ist, und eine Schicklichkeit, durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammenzupassen, das mit der Weisheit ebendesselben Wesens richtig harmoniert, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es sogar wunderbar, daß, sofern etwas nach dem Laufe der Natur gemäß allgemeinen Gesetzen geschieht oder geschehen würde, es Gott mißfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig sein sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden." [1]

Doch vernehmen wir, wie der Königsberger Denker gerade den Umstand, daß die Weltordnung nicht außerhalb der Dinge liegt, sondern in ihr Wesen und ihre Möglichkeit hineingreift, dazu benutzt, um Gott nicht bloß als Weltordner, sondern auch als Weltschöpfer darzutun. Er sagt: „Die Ordnung in der Natur, insofern sie als zufällig und aus der Willkür eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, daß auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Dasein haben. . . . Zum Exempel, an dem Bau eines Tieres sind Gliedmaßen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkürlichen Bewegung und der Lebensteile so künstlich verbunden, daß man mutwillig sein muß (denn so unvernünftig kann kein Mensch sein), sobald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein tierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig, oder auch von ebendemselben Urheber hervorgebracht sei, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urteil aus, wenn man wahrnimmt, daß nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von großer Nutzbarkeit auch mit notwendiger Einheit verbunden sind und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urteilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so großer und vielfältiger Regelmäßigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muß ein weises Wesen sein, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem großen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmäßigen Beziehungen vereinbaren. Alsdann aber ist klar, daß nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich seien, das ist, nur als Wirkungen von ihm existieren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen gibt. Fragt

[1] Ebd. 222.

man nun: Wie hängen diese Naturen von solchen Wesen ab, damit ich daraus die Übereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: Sie hängen von demjenigen in diesen Wesen ab, das, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist."

Später faßt Kant das Gesagte, das ihm selbst in seinem Gesichtskreise neu zu sein scheint, nochmals schön und treffend zusammen: „Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der alles in sich faßt, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staub gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sei möglich oder wirklich, das ist nur etwas, insofern es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen; ‚Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts, ohne insofern es durch mich etwas ist.' Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt oder mehrenteils gar nicht berührt worden." [1]

666. Man hat „spinozistisch klingende Gedanken" darin finden wollen, daß Kant von „der Abhängigkeit der Wesen aller Dinge von Gott" spricht, indem er ausführt, auch die Dinge selbst seien bloß durch Gott möglich, die Möglichkeit der Dinge sei in dem weisen Wesen Gottes begründet, Gott sei allgenugsam; was sei, das sei nur, insofern es durch Gott gegeben sei; daß Kant ferner von der Achtsamkeit auf Erhaltung der Einheit und von der Abneigung, die Zahl der Naturursachen zu vervielfältigen, redet. Nun, wenn das spinozistisch klingt, dann war auch jener ein Spinozist, der da schrieb: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (Gn 1), dann klingt, ja dann ist wirklich spinozistisch die Predigt, welche der große Völkerapostel vor dem Areopag hielt: „Gott, der die Welt gemacht hat, und alles, was darin ist, er, der des Himmels und der Erde Herr ist, wohnt nicht in Tempeln, die mit Händen gemacht sind, noch läßt er sich von Menschenhänden bedienen, als bedürfe er etwas, der er selbst allem Leben gibt und Odem und alles" (Apg 17, 24). Und der heilige Bischof von Hippo ist ein vollendeter Pantheist, wenn er sagt [2]: „Gott ist in sich selbst das Alpha und Omega, er ist in der Welt als ihr Urheber und Erhalter, er ist in den Engeln als ihre Speise und ihre Zier, er ist in der Kirche wie der Hausvater in seinem Haus, er ist in der Seele wie der Bräutigam bei seiner Braut, er ist in den Gerechten als ihr Schutz und ihr Schirm, er ist in den Verkehrten als ihre Furcht und ihr Schrecken."

Allerdings ist es wahr, daß Kant davor warnt, man möge nicht die ganze in der Welt herrschende Ordnung in allen ihren Momenten unmittelbar auf einen Eingriff Gottes zurückführen. „Wenn man",

[1] Demonstration des Daseins Gottes 238 f 272. [2] In Matth. 6.

sagt er in der „Naturgeschichte des Himmels“ [1], „einem ungegründeten Vorurteile Platz läßt, daß die allgemeinen Naturgesetze an und für sich selber nichts als Unordnung zuwege bringen und alle Übereinstimmung zum Nutzen, welche bei der Verfassung der Natur hervorleuchtet, die unmittelbare Hand Gottes anzeigt, so wird man genötigt, die ganze Natur in Wunder zu verkehren. Man wird den schönen farbigen Bogen, der in den Regentropfen erscheint, wenn dieselben die Farben des Sonnenlichtes absondern, wegen seiner Schönheit, den Regen wegen seines Nutzens, die Winde wegen der unentbehrlichen Vorteile, die sie in unendlichen Arten den menschlichen Bedürfnissen leisten, kurz, alle Veränderungen der Welt, welche Wohlanständigkeit und Ordnung mit sich führen, nicht aus den eingepflanzten Kräften der Materie herleiten wollen. Das Beginnen der Naturforscher, die sich mit einer solchen Weltweisheit abgegeben haben, wird vor dem Richterstuhl der Religion eine feierliche Abbitte tun müssen. Es wird in der Tat alsdann keine Natur mehr sein; es wird nur ein Gott in der Maschine die Veränderungen der Welt hervorbringen. Aber was wird denn dieses seltsame Mittel, die Gewißheit des höchsten Wesens aus der wesentlichen Unfähigkeit der Natur zu beweisen, für eine Wirkung zur Überführung des Epikureers tun? Wenn die Naturen der Dinge durch die ewigen Gesetze ihrer Wesen nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen, so werden sie ebendadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweisen: und was für einen Begriff wird man sich von einer Gottheit machen können, welcher die allgemeinen Naturgesetze nur durch eine Art von Zwang gehorchen und an und für sich dessen weisesten Entwürfen widerstreiten? Wird der Feind der Vorsehung nicht ebensoviele Siege über diese falschen Grundsätze davontragen, als er Übereinstimmungen aufweisen kann, welche die allgemeinen Wirkungsgesetze der Natur ohne alle besondern Einschränkungen hervorbringen? Und wird es ihm wohl an solchen Beispielen fehlen können? Dagegen laßt uns mit größerer Anständigkeit und Richtigkeit also schließen: die Natur, ihren allgemeinen Eigenschaften überlassen, ist an lauter schönen und vollkommenen Früchten fruchtbar, welche nicht allein an sich Übereinstimmung und Trefflichkeit zeigen, sondern auch mit dem ganzen Umfange ihrer Wesen, mit dem Nutzen der Menschen und der Verherrlichung der göttlichen Eigenschaften wohl harmonieren. Hieraus folgt, daß ihre wesentlichen Eigenschaften keine unabhängige Notwendigkeit haben können, sondern daß sie ihren Ursprung in einem einzigen Verstande, als dem Grund und der Quelle aller Wesen, haben müssen, in welchem sie unter gemeinschaftlichen Beziehungen entworfen sind. Alles, was sich aufeinander zu einer gewechselten Harmonie bezieht, muß in einem einzigen Wesen, von welchem es insgesamt abhängt, untereinander verbunden werden. Also ist ein

[1] VI 183 ff.

Wesen aller Wesen, ein unendlicher Verstand und selbständige Weisheit vorhanden, daraus die Natur, auch sogar ihrer Möglichkeit nach, in dem ganzen Inbegriff der Bestimmungen ihren Ursprung zieht."

Könnte man wohl entschiedener den „mittelalterlichen" Naturbegriff hervorheben, als es hier von Kant geschieht? Der schal gewordenen Theologie gegenüber, in deren Atmosphäre er lebte, ist er mit seiner Opposition in vollem Recht. In dem nämlichen Sinne tadelt Kant auch jene, die sich entschlössen, „bei einer zusammengesetzten und noch weit von den einfachen Grundgesetzen entfernten Beschaffenheit die Bemühung der Untersuchung aufzugeben und sich mit der Anführung des unmittelbaren Willens Gottes zu begnügen" [1].

„Wollte man fragen: Woher kam denn die erste Bewegung jener Atome im Weltraum? so würde ich antworten, daß ich mich nicht anheischig gemacht habe, die erste aller Naturveränderungen anzugeben, welches in der Tat unmöglich ist. Dennoch aber halte ich es für unzulässig, bei einer Naturbeschaffenheit, z. B. der Hitze der Sonne, die mit Erscheinungen, deren Ursache wir nach sonst bekannten Gesetzen wenigstens mutmaßen können, Ähnlichkeit hat, stehen zu bleiben und verzweifelterweise die unmittelbare göttliche Anordnung zum Erklärungsgrund herbeizurufen. Diese letzte muß zwar, wenn von Natur im ganzen die Rede ist, unvermeidlich unsere Nachfrage beschließen: aber bei jeder Epoche der Natur, da keine derselben in einer Sinnenwelt als die schlechthin erste angegeben werden kann, sind wir darum von der Verbindlichkeit nicht befreit, unter den Weltursachen zu suchen, soweit es uns nur möglich ist, und ihre Ketten nach uns bekannten Gesetzen, solang sie aneinanderhängt, zu verfolgen." [2]

Daß also die Weltordnung in letzter Instanz auf Gott zurückzuführen sei, will Kant nicht in Frage stellen. Und oft begegnen wir bei ihm dem Gedanken, daß „ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste sein müsse, in welchem die Form der Dinge ebensowohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhänge" [3].

Nach dem Gesagten steht es also unbestreitbar fest, daß die von Kant zuerst aufgestellte Kosmogonie weder in sich selbst noch im Sinne ihres Urhebers irgend eine Schwächung der teleologischen Beweisführung für das Dasein Gottes bedeutet [4]. Im Gegenteil: sie ist

[1] Naturgeschichte des Himmels VI 191. [2] Ebd. 401—402.

[3] Ebd. I 252.

[4] Übrigens sind wir der wissenschaftlichen Ehre des Herrn Dietrich die Bemerkung schuldig, daß er mit seinem Attentat auf Kant nicht isoliert dasteht. Ein wahres Horrendum liefert in Bezug auf Kants „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" Professor Kuno Fischer. Er erblickt in demselben nur eine Form des bekannten ontologischen Beweises und sagt: „Wenn es unmöglich ist, aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, aus dem Begriff auf die Existenz zu schließen, so gilt dies in allen Fällen, und es kann aus keiner Möglichkeit auf irgend welche Existenz geschlossen werden" (Geschichte der neueren Philosophie III² 198). Also: Weil ich aus der Möglichkeit einer Sache

ganz geeignet, uns vom Verhältnis Gottes zur Weltbildung eine im wesentlichen richtige Vorstellung zu geben.

667. Im Jahre 1796 hat dann auch Laplace eine ähnliche Kosmogonie aufgestellt, wie Kant ungefähr fünfzig Jahre vor ihm; und zwar leitet er sie auch genau mit derselben Reflexion ein wie der Königsberger Denker; beide hatten dieselbe, wie es scheint, aus Newton herübergenommen.

Kants Theorie war nichts weniger als vollendet und abgerundet; sie enthielt nichts darüber, wie wir uns die mechanischen Verhältnisse des Urnebels vorzustellen hätten, wie der Bewegungszustand desselben in einem gegebenen Augenblick beschaffen sein könne; sie redete nur im allgemeinen von Anziehungskräften und von seitwärts gerichteten Ablenkungen durch Abstoßungskräfte, wodurch verschiedene Bälle entstehen müßten. Da wäre es also nicht besonders schwer gewesen, den Königsberger Professor zu überholen. Laplace hat nun aber die Untersuchung, insofern sie philosophisches Interesse erregt, um keinen Schritt weiter gebracht. Im Gegenteil: die Untersuchungen Kants waren gründlicher und umfassender[1]. Den Gedanken Buffons aufgreifend, rechnet der französische Astronom genauer aus, daß die Wahrscheinlichkeit, mit welcher die im Sonnensystem herrschende Gleichartigkeit aller Bewegungen auf eine gemeinschaftliche Ursache zurückzuführen sei, sich zu der Möglichkeit eines bloßen Zufalls verhalte wie vier Billionen zu eins. Im übrigen hat die Darstellung des Franzosen vor der Kantschen höchstens den Vorzug einer leichteren Form und wohl auch hie und da einer größeren astronomischen Korrektheit[2].

(etwa eines runden Kreises) nicht auf die Wirklichkeit ebendieser Sache schließen darf, darum darf ich auch nicht die Überzeugung haben, die Möglichkeit der Dinge (die bekanntlich von der menschlichen Erkenntnis nicht bewirkt, sondern vorausgesetzt wird) müsse irgendwo einen wirklichen Grund haben!!! — Professor Zeller zeigt besseres Verständnis für das, was Kant will. Er meint, indem Kant die Möglichkeiten der Dinge (wie wir oben sahen) so sehr betone, gehe auch er von einem empirischen Datum aus (schreckliches Verbrechen!); er setze nämlich voraus, daß es überhaupt ein Mögliches gäbe: „Diese Voraussetzung kann sich aber doch schließlich auf nichts anderes gründen als auf die Tatsache unseres Denkens." Hier verwechselt der berühmte Professor zwei höchst elementare Dinge: die Erkenntnis des Möglichen und das Mögliche selber. Von ersterer mag man sagen, sie gründe sich auf die Tatsache unseres Denkens; es von letzterem zu behaupten, wäre höchst töricht. Oder gibt es nicht ganz unabhängig vom menschlichen Denken eine Möglichkeit des runden und eine Unmöglichkeit des viereckigen Kreises?

[1] Man vergleiche hierüber Zöllner, Über die Natur der Kometen[2] 463 ff.

[2] Der verdienstvolle Professor Pfaff macht auf den Unterschied zwischen Kantscher und Laplacescher Theorie aufmerksam: „Nach Kant entsteht die Sonne zuerst und vergrößert sich immer mehr; nach Laplace ist sie der Rest einer sich fortwährend teilenden Gaskugel. Die Planeten entstehen nach Kant später als die Sonne; nach Laplace früher als diese. Ersterer läßt jeden Planeten durch die Abstoßungskraft der ihm auf seinem Sturze zur Sonne begegnenden Massenteilchen seine Umlaufsbewegungen erhalten; Laplace erklärt sie aus der geregelten gemeinsamen Rotation aller Massenteilchen in unsern Sonnen-

Von Laplace erzählt man, er habe einst, von Napoleon darüber zur Rede gestellt, daß in seiner „Exposition du système du monde“ nirgends der Name Gottes zu finden sei, die Antwort gegeben: *Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothèse.* Die Phrase hat freilich nicht notwendig den atheistischen Sinn, den man gewöhnlich in sie hineinlegt: sie deutet aber dennoch darauf hin, daß der stets in der Revolutionsatmosphäre lebende Gelehrte von jener modernen Leichtfertigkeit angesteckt war, die sich um die Frage nach dem letzten Grund aller Dinge nicht viel Sorge macht, sondern in den Sinneseindrücken hängen bleibt. Als Laplace krank daniederlag und die ihn umgebenden Freunde seiner großen Entdeckung gedachten, soll er bitter lächelnd geantwortet haben: *Ce que nous connaissons, est peu de chose, mais ce que nous ignorons, est immense.* Richtig verstanden, ist dieser Satz zweifelsohne das, wofür man ihn auszugeben pflegt: ein großes Wort eines großen Mannes. In Laplaces Munde hat er aber einen empiristischen Beigeschmack, der unsere Bewunderung nicht recht aufkommen läßt. Daß die ganze wundervolle Ordnung in der Sternenwelt in letzter Instanz von Gott herrühren müsse, hätte der gelehrte Astronom doch wissen können und bekennen müssen. Solche „Bescheidenheit“ ist nicht neu. Schon von alters her ist über sie das Urteil niedergeschrieben worden: „Indem sie sich mit Gottes Werken beschäftigen und forschen, werden sie von dem eingenommen, was sie sehen, weil es sie anspricht; doch sind auch sie nicht zu entschuldigen; denn wenn sie zu solcher Einsicht kommen konnten, um über die Welt zu forschen, wie haben sie nicht noch leichter den Herrn der Welt gefunden?“ (Weish 13, 7 ff.)

Von Laplace haben wir nur zu behalten, daß er über jene eine, gemeinschaftliche Ursache, welche den kosmischen Dunstball in so wundervolle Bewegung versetzt hat, gar keinen Aufschluß gibt[1].

668. Wenn wir sämtliche Gegner des christlichen Theismus durchmustern, so werden wir finden, daß sie sich alle in einer der beiden Kategorien Monismus und Empirismus unterbringen lassen, also in die beiden Kategorien, welche durch unsere bisherige Darstellung beseitigt worden sind. Der Vollständigkeit halber wollen wir noch vier Ausreden erwähnen, mit welchen manche Gelehrte glauben, dem Rekurs auf Gott bei der Weltbildung aus dem Wege gehen zu können.

---

systemen.“ Pfaff fügt dann hinzu, so sehr man auch den Scharfsinn Kants anerkenne und die divinatorische Kraft dieses großen Geistes bewundern müsse, so könne man doch auf der andern Seite nicht verkennen, daß „fast überall da, wo Kant näher die mechanischen Vorgänge der Entwicklung der Himmelskörper schildert, diese Darstellung mit den Gesetzen der Mechanik sich nicht zusammenreimt, ja in einzelnen Aussagen ihnen geradezu widerspricht“ (Entwicklung der Welt, Heidelberg 1883, 159).

[1] Vgl. Dr K. Stölzle, Hat die Laplacesche Weltbildungshypothese atheistische Tendenz? (Natur und Kultur. 4. Jahrg., Heft 9 10 11 13.)

Die erste Einsprache besteht darin, daß man behauptet, eine andere Erklärungsweise für die in den Dunstball hineingeratene Ordnung angeben zu können. Schon Kant hatte verschiedentlich den Gedanken durchblicken lassen, jenes Nebelmeer bestehe aus den Ruinen einer untergegangenen Welt; dieser Gedanke ist bei Kant deshalb nicht von vornherein als in jedem Falle absurd abzuweisen, da er ja Gott, den außerweltlichen Urgrund aller Dinge, voraussetzt. Anders aber steht es mit demselben bei unsern modernen Atheisten, die sich mit besonderem Wohlbehagen diese Idee zu eigen machen. So sagt F. A. Lange[1]: „Der Kant-Laplacesche Anfangszustand ist nur relativ ein Anfangszustand; er setzt den Zusammensturz früherer Welten voraus und wird sich unendlich oft wiederholen, da wir keinen Grund haben, die Unendlichkeit des Raumes und der Materie zu bezweifeln." Vergessen wir nicht, daß das alles gemäß der Lehre des Kantianers Lange eine grundlose subjektive Denknotwendigkeit ist, herrührend von einer bestimmten Organisation seines Gehirns; daher lohnt es sich nicht, gegen ihn eine Lanze einzulegen. D. F. Strauß hat die nämliche Lehre seinem „Neuen Glauben" eingefügt; und die gebildeten Scharen, welche diese atheistische Definition gläubig hinnehmen, wachsen von Tag zu Tag. Strauß weiß, daß „das Universum ins Unendliche bewegter Stoff sei, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höheren Formen und Funktionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibe"[2]. Unser ganzes Weltsystem ist durch Verdichtung aus einem Nebelball entstanden und wird sich dereinst wieder zu Nebel verflüchtigen, der sich alsdann wieder zu einem neuen Sternenkomplex verdichten wird. „Von Nebelflecken durch Konzentration zu Sternhaufen, von Sternhaufen durch Verflüchtigung zu Nebelflecken . . . so atmet der große Plan auf und nieder. Kein finaler Zustand der Dinge kann je eintreten."[3]

Wollte die naturwissenschaftliche Forschung in dieser Sache die absolute Tatsächlichkeit festzustellen suchen, so würde sie offenbar ihre Kompetenz überschreiten. Es kann sich zuvörderst nur um die Möglichkeit oder vielmehr um eine hypothetische, auf Analogie begründete Wahrscheinlichkeit handeln. Wenn nun wirklich jener kosmische Urnebel die „Frucht" einer früheren Sternenwelt gewesen, was dann? Alsdann würde jener bekannte Streit um die Priorität, was früher dagewesen, Huhn oder Ei, in etwas veränderter Auflage über das Weltsystem und seinen „Embryo" entbrennen, wobei wohl letzterer, der Urnebel, die Siegespalme erlangen dürfte.

Und wenn wir uns vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus genötigt sehen, einen von Ewigkeit her andauernden Bestand der

[1] Geschichte des Materialismus II 522.

[2] Der alte und der neue Glaube 225.

[3] Du Prel, Kampf ums Dasein am Himmel. Versuch einer Philosophie der Astronomie[2], Berlin 1876, 102.

Welt als Postulat der gegenwärtigen Weltentwicklung vorauszusetzen (während bedeutende Physiker, wie William Thomson, Clausius u. a., gerade die Notwendigkeit eines zeitlichen Anfanges der Weltentwicklung von physikalischem Standpunkt aus behaupten), was dann? Alsdann befänden wir uns eben wieder auf dem Standpunkte des hl. Thomas v. Aquin und anderer bedeutenden Gelehrten der katholischen Kirche, welche die Erschaffung der Welt mit einem Anfang in der Zeit nur auf Grund göttlicher Offenbarung hin als Tatsache behaupteten und dabei der Meinung waren, daß eine von Ewigkeit her von Gott geschaffene Welt keinen Widerspruch in sich berge. Das Postulat einer Zweckursache und somit die Wahrheit von Gottes Dasein ständen nach wie vor unerschüttert fest, ja gänzlich unberührt da.

Wir sind übrigens — das wollen wir hinzufügen — gar nicht in der Lage, die physikalische Möglichkeit des ewigen Weltkreislaufes so ohne weiteres hinnehmen zu müssen. „Die materialistischen Kreisläufer haben keine physikalische Unterlage.“ [1] „Wenn auch“, sagt Epping, „ein Sternhaufen aus einem Nebel sich gebildet hat, und wenn auch die Gravitation eine schließliche Vereinigung aller Gebilde bewirken sollte, so kann doch nicht ohne Zuhilfenahme von Kräften, welche außerhalb des Systems liegen, ein Nebel sich bilden, der dem ursprünglichen gleichwertig wäre, d. h. eine gleiche Menge von Energie besäße.“ [2] Letzteres ist zu einem ewigen Kreislauf unbedingt erforderlich.

669. Eine zweite Ausrede besteht in dem Hinweis auf die mechanische Wärme- und andere verwandte Theorien, aus denen hervorgehe, daß alles in der Welt nur Bewegung sei, die keiner weiteren Erklärung bedürfe. In letzter Zeit beliebt es der „hohen Wissenschaft“, die angedeuteten physikalischen Theorien in den verschiedensten Formen dazu zu gebrauchen, um den Massen der Gebildeten einen Zauberdunst vorzumachen. Aber der Umstand, daß nicht bloß Männer wie ein Spiller in Berlin [3], sondern auch gläubige Christen und Astronomen ersten Ranges wie Secchi es versuchen, alle Naturkräfte ausschließlich auf Bewegung zurückzuführen, sollte die Gegner daran erinnern, daß eine solche Hypothese doch nicht so unmittelbar mit dem Atheismus zusammenhängt. Geben wir auch zu, daß „Bewegung“ die Art der Ausführung aller körperlichen Phänomene ausdrückt, daß also wirklich alles physikalische und chemische Geschehen in der Welt unter Raumveränderung oder verschiedenen Bewegungsformen vor sich geht: gibt es denn nicht außer der Bewegung auch ein Bewegtes und Bewegendes? Gibt es nicht eine genau zugemessene Bestimmtheit, ein Gesetz, eine Ordnung in der Bewegung?

[1] Epping in seiner vortrefflichen Schrift „Der Kreislauf im Kosmos“, Freiburg 1882. [2] Ebd. 83.

[3] Philipp Spiller, Die Entstehung der Welt und die Einheit der Naturkräfte, Berlin 1872.

Hat vielleicht die ungeordnete Bewegung sich selber zu diesem gewaltigen Kosmos geordnet? In der Tat kann nur das alleroberflächlichste Denken behaupten, daß mit Bewegung die Weltordnung erklärt sei. Auch in der Uhr ist die Bewegung; ist darum das Uhrwerk erklärt, wenn ich sage: es sind bewegte Rädchen? Eher dürfte man sagen, daß in dieser einseitig mechanistischen Auffassung, welche die den Weltdingen eignende Natur übersieht und nur das passive Bewegtwerden in Rechnung bringt, die Notwendigkeit einer außerweltlichen Intelligenz als des einzigen weltbewegenden Prinzips nur um so schroffer hervortritt.

670. Doch hier taucht eine dritte Klasse von Versuchen auf, mit welchen sich die moderne „Wissenschaft ohne Gott" an die Lösung des großen Weltproblems heranwagt. Man beruft sich unter dieser oder jener Form auf die der Materie immanenten Kräfte. So soll z. B. ein durch die Anziehungskraft hervorgerufener exzentrischer Stoß, etwa ein schräges Gegeneinanderfallen der Nebel, den ersten Anstoß zur Rotation der einzelnen Systeme gegeben haben[1]. Oder man erinnert an das der Materie innewohnende Gleichgewichtsstreben, welches genügen soll, die wunderbarsten Wirkungen hervorzubringen. Der bekannte Karl du Prel spricht von Eliminationsprozessen, die bezüglich ehemaliger Planeten unseres Sonnensystems auf rein mechanischem Wege stattgefunden hätten: so könne man erstens am besten die zweckmäßige Massenverteilung der Planeten und Monde erklären, zweitens die Kometen und Meteoriten in die Nebularhypothese einfügen, und drittens verstehen, warum wir trotz der ungeheuern Ausdehnung des ursprünglichen Sonnenballes nicht mehr Planeten vorfänden[2].

Solange man mit solchen und ähnlichen Gedanken nicht mehr erklären will, als man erklären kann, nämlich das mechanische Zustandekommen der jetzigen Weltordnung, und dabei nicht leugnet, daß dem Wirken der mechanischen Kräfte eine bestimmt mannigfache Regelung zu Grunde liegt, müssen wir in denselben einen höchst lobenswerten Forscherfleiß anerkennen. In diesem Sinne sind solche Gedanken durchaus nicht neu[3]. Aber besagter Schriftsteller

[1] So Jakob Ennis im „Philosophical Magazine" III. Bd, Nr 18, April 1877. Vgl. „Kosmos", Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, 4. Heft, Juli 1877, 349.

[2] „Kosmos", Zeitschrift, 3. Heft, Juni 1877.

[3] Über das Gleichgewichtsstreben machte bereits Kant die Bemerkung: „Es gibt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: Die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange aufeinander, bis sie sich das mindeste Hindernis leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen: allein die Beziehung, die dessen Folgen auf Regelmäßigkeit und Vorteil haben, ist bis zur Bewunderung weitläufig und groß. Die Epizykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur, daß Zähne und Getriebe, nach ihr abgerundet, die mindestmögliche Reibung aneinander erleiden. Der berühmte Herr Professor Kästner

faßt die rein mechanischen Kräfte als einen „Kampf ums Dasein“ auf, und mit Hilfe dieses prächtigen Schlagwortes soll sich der ganze Weltbau aus sich selbst erklären lassen. „Wir müssen Kant und Laplace durch Darwin ergänzen, dann brauchen wir Gott nicht mehr.“ Die kosmische Ordnung wäre also die bloße Folge der Elimination, der indirekten Auslese, des Überlebens des Passendsten.

Du Prel sucht seinen Gedanken durch einen Vergleich zu veranschaulichen, der schon seiner Sonderbarkeit halber angeführt zu werden verdient. „Setzen wir den Fall“, sagt er, „es habe ein in der Kunst des Ballets ganz und gar Unwissender auf weiter Ebene eine große Anzahl von Tänzerinnen ohne irgend welche bestimmte Anordnung aufgestellt; jeder einzelnen Tänzerin sei von dem Ignoranten eine andere Figur zu tanzen aufgegeben worden, und zwar ohne alle Absicht einer gegenseitigen Harmonie derselben und ohne sich irgendwie um die aus den Verschlingungen der Figuren sich ergebenden Kollisionen der Tanzenden zu bekümmern. Beim Anheben des allgemeinen Tanzes würden, unter Voraussetzung des Verbotes, sich gegenseitig auszuweichen, zahlreiche Kollisionen eintreten. Angenommen nun, es sei den Tänzerinnen der Befehl erteilt, die Kollidierenden müßten vom Kollisionspunkt aus ihre Bewegungen gemeinschaftlich fortsetzen, so würden in Bälde alle unharmonischen Tanzfiguren eliminiert sein und nur wenige Gruppen von Tänzerinnen übrigbleiben. Käme nun ein in den vorangegangenen Prozeß nicht eingeweihter Zuschauer heran, so würde er beim Anblick dieses Reigens schwerlich umhin können, jenen Mann für einen gewiegten Balletmeister zu halten und ihm das größte Lob für die kunstvolle Anordnung des Tanzes zu erteilen.“ „Es scheint mir“, sagt du Prel[1], „daß wir Menschen in Bezug auf die Reigen der Gestirne durchaus jenem zu spät gekommenen Zuschauer gleichen.“

Sehen wir uns den an allen Füßen hinkenden Vergleich ein wenig an. Um von allen weniger bedeutsamen Ungereimtheiten zu schweigen, ist es eine absolut grundlose Behauptung, in vorgelegtem Falle würden aus den gegebenen Faktoren ohne tendenziöses Zutun der Tanzenden geordnete Gruppen von Tänzerinnen übrig bleiben, worauf doch alles ankommt. Wird nicht viel eher ein ungeordnetes Durcheinanderlaufen oder ein einziger Klumpen das Resultat sein? Es mag also immer-

---

erwähnt an einem Orte, daß ihm von einem erfahrenen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauch gewesen, gezeigt worden, daß sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife: eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Konstruktion zum Grunde hat und die mit aller ihrer Regelmäßigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist“ (a. a. O. I 244). Solche Tatsachen und Erwägungen setzen eben nichts mehr und nichts weniger voraus, als daß in der Welt eine Zweckstrebigkeit walte, welche sich durch die mechanischen Vorgänge verwirklicht.

[1] Der Kampf ums Dasein am Himmel 23.

hin zugegeben werden, daß durch einen rein mechanischen Prozeß sich das rotierende Chaos in Sternensysteme auflöst, in welchen jene Milliarden von Welttropfen, Sterne genannt, sich in wundervollster Harmonie bewegen; daß durch einen rein mechanischen Prozeß alle Elemente im Äther, in der Erdatmosphäre, in der Bildung des Festlandes sich genau so zusammenfanden und durch Addition zahlreicher unter sich disparater Ereignisse in langen Zeiträumen genau den Zustand herbeiführten, welcher für die Existenz organischer Wesen und speziell des Menschen zuträglich war: wer aber wird beim Anblick dieses gewaltigen Dramas leugnen, daß die in demselben tätigen, billionenfach verschlungenen mechanischen Riesenmächte in der Ausführung eines Gedankens begriffen sind? Sind denn nicht die in der Welt faktisch geltenden Gesetze nur ein Spezialfall unter unendlich vielen, die ebenso möglich waren? Woher kommt es, daß gerade diese und keine andern Gesetze maßgebend sind? Wer hat den verschiedenen Kräften genau jene Wirkungsweise zugemessen, die erforderlich war, um aus formlosem Urnebel die vollkommene Gestaltung unserer Erde zu entwickeln?

671. Derartige Erwägungen waren es, durch welche die Denker der Vorzeit sich zur Annahme eines intelligenten Urwesens unverweigerlich hingeleitet sahen. Aber die atheistische Wissenschaft greift verzweifelt nach jedem Strohhalm. Daraus, daß „einiges" in der Welt zweckmäßig geordnet sei und „einige" Wesen (die Menschen) ihre Angelegenheiten in zweckmäßiger Weise durch Denken ordneten — so meint Fritz Schultze[1] —, folge nicht, daß auch das ganze Universum zweckmäßig geordnet sei. „Das Menschlein", belehrt uns genannter Herr, „ordnet seine kleinlichen Angelegenheiten durch ein bißchen Denken: weder das Menschlein noch seine Angelegenheiten noch sein bißchen Denken stehen nach Quantität oder nach Qualität in irgend einem maßgebenden Verhältnisse zu dem unendlichen Weltall, dessen ungeheuern Prozessen und dessen riesigen Mitteln, welche unserer Wenigkeit hohnlachen." Sehr schön, Herr Schultze! Weil dem so ist, wie Sie sagen, darum verlangen wir zur Erklärung jener „hohnlachenden" Riesenprozesse nicht ein bißchen Denken, sondern eine Intelligenz, die der Intelligenz der fortgeschrittensten Atheisten-Menschlein dereinst hohnlachen wird. *Deus irridebit eos!* Aber schließen wir da nicht aus partikulären Prämissen auf das Ganze? So könnte nur der reden, dem die allererste Prämisse eines vernünftigen Denkens, die gesunde Logik, abgeht. Im Menschen tritt uns die Eigenartigkeit der Zweckstrebung am klarsten vor die Augen. Dort erblicken wir, daß die Zweckstrebigkeit nicht wegen ihrer Winzigkeit, sondern wegen ihrer Natur und Wesenheit unbedingt ein Wesen voraussetzt, welches es vermag, die zum Zwecke geeigneten

[1] Philosophie der Naturwissenschaft I 74.

Mittel auszuwählen und auf den Zweck hinzuordnen. Ein solches Wesen besitzt eben Intelligenz.

Alsdann aber, meint der eben genannte Schriftsteller, läge doch noch keine Notwendigkeit vor, über den Weltstoff hinauszugehen. „Ein toter Weltstoff zwar könnte nicht denken, aber wir kennen nur lebenden Stoff." Ebenso will du Prel, aller Erfahrung zum Trotze, lieber sämtliche letzten Bestandteile der Materie mit psychischen Eigenschaften ausstatten, als einen überweltlichen Urheber der Welt anerkennen[1]. Und sogar ein D. F. Strauß erhebt gegen die ausschließlich mechanistische Erklärung des Weltwerdens Protest, indem er die Welt wenigstens als „die Werkstätte des Vernünftigen und Guten" angesehen wissen will. „Die Welt ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft", so definiert er, „aber angelegt auf die höchste Vernunft."[2]

672. Hiermit werden wir auf die vierte Ausflucht geführt, mit welcher man sich an Gott vorbeizudrücken sucht, auf die Weltvergeistigung. „Die Natur selbst belehrt uns", sagt Strauß, „daß die Voraussetzung, nur bewußte Intelligenz könne Zweckmäßiges schaffen, eine irrige ist. Schon Kant hat hierbei an die Kunsttriebe mancher Tiere erinnert, und Schopenhauer bemerkt mit Recht, überhaupt der Instinkt der Tiere gebe uns die beste Erläuterung zu der Teleologie in der Natur. Wie nämlich der Instinkt ein Handeln ist, das aussieht, als geschehe es nach einem bewußten Zweck und doch ohne einen solchen geschieht, so ist dasselbe bei den Hervorbringungen der Natur der Fall."[3]

Strauß will es mit den „instinktiven Naturkräften" halten. Indem er sich auf den Instinkt der Tiere beruft, berührt sich seine Philosophie der ungebundenen Lebenslust mit der v. Hartmannschen Galgenhumor-Philosophie und bekundet somit, daß er allen jenen „großen Denkern der Jetztzeit" innerlich verwandt ist, die gerne dem Urgrunde aller Dinge alle erdenkbaren psychischen Fähigkeiten: Phantasie, Gedächtnis, Wollen und Vorstellen, Gefühl, zuerkennen, wofern man ihn nur nicht als eine mit vollem Selbstbewußtsein begabte Intelligenz hinstellt, die einmal strenge Rechenschaft von ihnen fordern könnte. Diese Gelehrten haben ein volles Verständnis von der Herrlichkeit und Einheit der Weltordnung. So entwirft uns E. v. Hartmann ein recht hübsches Bild vom Stande der neuesten Forschung. „Daß das ganze Weltgetriebe ein einziger großartiger Entwicklungsprozeß ist, das springt auch immer deutlicher als Resultat der modernen Realwissenschaften hervor. Die Astronomie beschränkt sich nicht mehr bloß auf die Genesis des Planetensystems, sie greift mit den neueren Hilfsmitteln der Spektralanalyse weiter in den Kosmos hinaus, um durch Vergleichung der gegenwärtigen Zustände ferner Sonnen-

[1] Der Kampf ums Dasein am Himmel 331.
[2] Der alte und der neue Glaube 143. [3] Ebd. 117.

und Nebelflecke dieselben als verschiedene Stadien eines Entwicklungsprozesses zu begreifen." Er erinnert daran, wie „Photometrie und Spektralanalyse im Verein die Fortzeugung desselben in der Entwicklungsgeschichte der einzelnen Planeten vergleichend zu ermitteln suchen und Chemie und Mineralogie sich verbinden, um die Entwicklungsphase unseres Planeten vor jener Abkühlungsperiode näher zu bestimmen, deren allmähliches Fortschreiten bis zur Gegenwart die steinernen Denkmale der Geologie uns in mehr und mehr entzifferter Hieroglyphenschrift erzählen". Er erinnert an die Resultate der Biologie und Archäologie, der vergleichenden Sprachforschung, Anthropologie, Geschichte, um dann auf sein „Unbewußtes" zu kommen: „Was die Einzelwissenschaften als Stückwerk darbieten, hat die Philosophie mit zusammenfassendem Blicke zu überschauen und als die von der Allweisheit des Unbewußten nach festgezeichnetem Plane zu heilsamem (?) Ziele providentiell geleitete Entwicklung des Weltganzen anzuerkennen." [1] Wem kommt da nicht das oben angeführte Wort in den Sinn: „Wenn sie zu solcher Einsicht kommen konnten, um über die Welt zu forschen, wie haben sie nicht noch leichter den Herrn der Welt gefunden?" Aber die Welt ist dieser Philosophie zufolge sich selber Herr, und dieser „Herr" ist ohne Selbstbewußtsein, ohne Vernunft; er ist zweckstrebig wie das unvernünftige, vom Instinkt getriebene Tier, wie die bewußtlose, sich entwickelnde Pflanze — und hierin soll das große Weltproblem seine letzte Erklärung gefunden haben!

Indem sich Strauß über das „Unbewußte" lustig macht, bemerkt er nicht, daß er mit dem Unbewußten zugleich seine eigene „instinktiv-blinde Naturkraft" entscheidend verurteilt. Sehr treffend erklärt er gegen v. Hartmann, daß dieser mit seiner Erklärungsweise notwendig dem Weltgrunde Intelligenz und Bewußtsein zuschreiben müsse. „Das Unbewußte geht ganz ebenso zu Werke wie ehedem das bewußte und persönliche Absolute: es verfolgt einen Plan und wählt dazu die geeignetsten Mittel aus; nur das Wort ist geändert: einem Unbewußten werden Leistungen und ein Verfahren dabei zugeschrieben, die nur einem Bewußten zukommen können." [2] Er hat recht. Denn jedwede Zweckerstrebung setzt eine Erkenntniskraft voraus, welche das Kausalitätsprinzip in seiner Allgemeinheit aufzufassen und auf Einzelfälle anzuwenden vermag, welche unter vielen möglichen Zwecken sich einen bestimmten auswählt und vorsetzt, unter vielen möglichen Mitteln das passende herausfindet, also der konkreten Vorstellung von Einzeldingen sozusagen vorausgeht, somit von dieser unabhängig ist. Um aber zu behaupten, ein solches mit Intelligenz begabtes Wesen vermöge nicht, sich selber zu erkennen, besitze also kein Selbstbewußtsein, dazu gehört entweder ein Wille, der mit der

[1] v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten 730.
[2] Strauß, Der alte und der neue Glaube 217.

Wahrheit leichtfertig spielt, oder eine totale Verrenkung aller Verstandeskräfte.

Sehen wir aber nicht beim tierischen Instinkt und bei der bewußtlosen Entwicklung der Organismen, daß Zweckerstrebung auch ohne Intelligenz und Selbstbewußtsein von statten geht? Da wäre ja gerade zu beweisen, daß jene Vorkommnisse nicht selbstbewußte Intelligenz voraussetzen. Die Weltdinge selbst haben letztere freilich nicht. Ohne etwas von der Notwendigkeit der Blätter zu wissen, setzen die Pflanzen Blattknospen an und entwickeln Millionen Zellen. Ohne zu wissen, wozu, wirkt das sauerstoffarme Blut auf irgend ein automatisches Zentrum in der *medulla oblongata* ein und bewirkt dadurch vermittelst der affizierten Zwerchfellnerven die Atmungsbewegungen der Brustmuskeln. Die Spinne spinnt schon ihr Netz, bevor sie auch nur in Erfahrung gebracht hat, daß es Mücken und Fliegen gibt. Ohne vom Zweck auch nur eine Ahnung zu haben, tragen Insekten den der Befruchtung dienenden Blütenstaub zu den Narben der Pistillen und sammelt der Hamster bereits in seinem ersten Lebensjahre seinen Wintervorrat. Und doch muß einer diese ganz bestimmten Mittel aus der unendlichen Masse der Möglichkeiten ausgesucht und den Trieb dazu den einzelnen Wesen eingepflanzt haben. Wo ist diese eine, alles umspannende Intelligenz?

673. Bekundet nicht der „Universalweltgeist", so sagt man uns, indem er im selbstbewußten Menschen so herrliche Blüten treibt, daß er selbst Intelligenz und Bewußtsein im Übermaße besitzt? „Wir sähen ja", meint Fritz Schultze[1], „wie der lebende Weltstoff im Gehirn sich zum denkenden Stoff wirklich erhebe, wie dieser Gehirnstoff überlegen und zweckmäßig ordne, so daß also nichts im Wege stände, die Welt selbst trotz ihrer Stofflichkeit für das denkende und zweckmäßig ordnende Wesen zu halten."

Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß dieses sichtbare Universum sich rühmen darf, in jedem einzelnen Menschen eine sehr hohe geistige Potenz zu besitzen:

„Denn unfühlend
Ist die Natur ...
Nur allein der Mensch
Vermag das Unmögliche:
Er unterscheidet, wählet und richtet;
Er kann dem Augenblick
Dauer verleihen."

Hüten wir uns vor Einseitigkeit! Ist nicht diese höchste „Naturblüte", im Licht der Wahrheit betrachtet, zugleich ein Bild armseligster Schwäche? In sich widerspiegeln kann die Menschenintelligenz ein Stückchen Welt und Weltordnung, genug, um den Urquell aller Dinge erkennend zu erreichen. Aber nehmet alle Menschen-Milliarden zu-

[1] Philosophie der Naturwissenschaft I 75.

sammen: können sie an einem Naturgesetz auch nur die mindeste Modifikation anbringen? Muß nicht der menschliche Geist der Natur ihr Wirken mühevoll ablauschen und sich diesem bis ins kleinste sklavisch unterwerfen, um es auch nur einigermaßen für seine Zwecke zu benutzen? Ist nicht der Mensch mit jeder Faser seines Seins von dieser Natur abhängig, als deren Urheber er sich proklamieren möchte? Er, der sich selbst mit allen seinen Fähigkeiten fertig empfängt, nicht macht, der sich an verschwindend kleinem Ort und während kürzester Zeitdauer wie ein kleines Rädchen in diese große Weltordnung eingefügt vorfindet, so daß er daran absolut nichts ändern kann, der nur im Staube dieses Erdballs ein wenig Geräusch zu erregen vermag, der ins Dasein eintritt, hilfloser als das unbeholfenste Vögelein, um sich durch ein recht gebrechliches Erdendasein hindurchzuplagen: er soll der Universalweltgeist sein, das Wesen, welches der Welt Herr ist oder die Welt selbst ist? Doch nur „Erscheinungen" des All-Eins sollen ja die Menschen und andere Wesen sein! O du armseliges All-Eins, das solche Erscheinungen besitzt! Genügt nicht ein Blick auf die Wirklichkeit, um den die Wahrheit fliehenden Menschengeist auch aus diesem letzten Schlupfwinkel, dem Pantheismus, herauszutreiben?

Liebmann, welcher dem christlichen Theismus, soviel er nur kann, Böses nachsagt, also gewiß „unverdächtig" ist, ruft aus seinem skeptischen Empirismus den Pantheisten die wahren Worte zu: „Die Allmutter Natur, Isis, die immanente Gottheit — eine Rabenmutter! *μήτηρ δυσμήτηρ*! Sie wirft nicht nur Millionen ihrer Kinder, wie die Sperlingsmutter, aus dem Nest hinaus: sie zermalmt und verschlingt sie! Weshalb müssen an der Lampe vor mir auf diesem Gartentisch Hunderte von Mücken sich den Tod holen? Erinnert euch an Werther und versucht sein Rätsel zu lösen, ehe ihr den immanenten *θεός* auf den Schild erhebt! Oder unterscheidet sich euer heidnischer *θεός* so gar nicht vom christlichen Satanas? — Hier, hier steckt die wahre, die bittere Antinomie! Gottheit, Weltseele, *natura naturans* — sie muß, wenn überhaupt, dann infallibel gedacht werden, ja als das einzig Infallible. Und — sie ist es nicht; für unsern Verstand, für unser Herz ist sie es nicht! Rate da, wer raten kann!" [1]

Zahlreiche Gründe hätte Liebmann noch anführen können, um zu zeigen, daß der Pantheismus, das Schoßkind der größten deutschen Kulturdenker, welches der Gotteshaß zu Tage förderte, indem er der wahren Wirklichkeit in wahnwitzigster Weise Gewalt antat, eben ein totgebornes Kind ist. Indessen ist die Ratlosigkeit, die der genannte Gelehrte zu entdecken glaubt, nicht vorhanden. Schon längst hat sich der Himmel dieser Ratlosigkeit erbarmt und dem geschwächten Licht der Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit verholfen. Aber wie jene Juden, zu denen Stephanus sprach, „halten sie sich die Ohren zu", diese Männer der „Wissenschaft".

[1] Analysis der Wirklichkeit 375.

Jetzt sind wir mit unserer Revue zu Ende. Nachdem wir zuerst die Gründe, welche auf Gott als den überweltlichen Urheber der Weltordnung hinweisen, in ihrer eisernen Haltbarkeit durchschaut, richteten wir unsern Blick auf die Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung, insofern sie unsere Frage berührt: wir vernahmen alle Aufstellungen einer Wissenschaft, welche die Weltordnung ohne Gott erklären möchte, und erkannten diese „Wissenschaft ohne Gott" in ihrer totalen Hinfälligkeit; wir gewahrten, daß alle die, welche nicht in Übereinstimmung mit der christlichen Offenbarung die Weltordnung aus einem außer und über der Welt stehenden Wesen erklären wollen, mit Notwendigkeit in die Absurdität des Pantheismus hineingedrängt werden, wofern sie nicht lieber in brutaler Weise auf alles Denken verzichten. Entweder irgend eine Form von Pantheismus oder christlicher Theismus!

Gemäß der vom Christentum bestätigten Weltauffassung haben wir einen Dualismus: erstens Gott, das unendlich vollkommene Wesen, welcher seine Vollkommenheit in bestimmtem Maße offenbart und das Böse zuläßt, weil er auch aus dem Bösen gute Erfolge zu erzielen weiß; und zweitens die Welt, welche eine wundervolle Harmonie aufweist und dabei doch von Beschränkungen und Übeln nicht frei ist. Alles ist hier erklärt. Wer aber Gott und Welt identifiziert, der vermag nichts zu erklären: weder die Weltordnung noch die Weltmängel.

674. Nun dürfen wir nicht länger die Frage zurückdrängen, was für einen Wert wir der neuen Kosmogonie und Geogonie, deren in vorstehenden Erörterungen Erwähnung geschah, von wissenschaftlichem Standpunkte aus beizumessen haben. Daß die großartige mechanische Entwicklung, deren Erfolg unser Kosmos ist, unbedingt eine zweckmäßige Anordnung des Stoffes zur Voraussetzung haben muß, brauchen wir nach unsern früheren Ausführungen nicht noch einmal darzulegen. „Weder die Theorie von Laplace noch die von Kant macht es uns möglich", bemerkt Professor Pfaff[1], „auf rein mechanischem Wege aus der sich selbst in Gasform überlassenen Materie auch nur unser Sonnensystem entstehen zu lassen. Auf physikalischem Wege kommen wir wohl auf den vorausgesetzten Urzustand unseres Sonnensystems zurück; aber mit der Physik und Mechanik allein kommen wir nicht aus ihm heraus, und es geht in diesem Falle genau so wie in andern auch: wir können mit chemischen und physikalischen Mitteln Gegliedertes und Gesondertes auflösen und zu einem Gleichartigen, Einfachen machen, aber dieses letztere nicht wieder umgekehrt zu einem Gegliederten." Pfaff ist der Ansicht, die Laplacesche Theorie mache es noch unwahrscheinlicher, „daß diese Anordnung der Planeten eine rein zufällige sei, weil eben unter

[1] Entwicklung der Welt 161.

den Milliarden möglicher Fälle der Verteilung der Planeten um die Sonne nur der einzige, den wir vorfinden, den Bestand des ganzen Systems sichert". Ebenso müsse man in Bezug auf das gesamte Fixsternsystem einräumen, „daß, wenn wir nicht von Anfang an ganz bestimmte Bewegungen in dieser Masse voraussetzen, ohne einen physikalischen Grund für sie angeben zu können, die jetzigen Bewegungen und das jetzige Bestehen der Welt für uns ganz unerklärlich und rätselhaft sei" [1].

Wir stimmen diesen Worten zu, wofern der verdienstvolle Gelehrte das verlangte, absolut notwendige Komplement des mechanischen Verlaufes auf eine uranfängliche zweckvolle Anordnung des Stoffes beschränkt. Eine solche vorausgesetzt, glauben wir, daß man auch auf „rein physikalischem Wege" aus dem vorausgesetzten Urzustande herauskommen könne [2].

Hiermit wollen wir durchaus nicht sagen, daß wir diesen physikalischen Weg bereits kennen. Ob die bisher konstruierten Theorien in allen einzelnen Aufstellungen und Auffassungen das Richtige getroffen, darüber hat die Wissenschaft noch nicht das letzte Wort gesprochen. Namentlich gilt dies von der Kant-Laplaceschen Weltbildungstheorie. Bis dato ist es noch nicht geglückt, alle Bedenken, welche sich dieser Theorie entgegenstellen, zu beseitigen [3]. Auch wenn man mit Epping das Hauptmoment bei der Entwicklung des Kosmos auf die Gravitation und nicht, wie es gewöhnlich geschieht, auf die Rotation legt [4], sind nicht alle Schwierigkeiten gelöst. Epping [5] gesteht dieses: „Wir können die Hypothese als eine wohlbegründete ansehen und ihr einfach das Prädikat der Wahrscheinlichkeit zuerkennen. Aber als eine durchaus feste Theorie oder sogar als eine feststehende Tatsache dürfen wir sie nicht anerkennen; für das erste bietet sie noch nicht die notwendige mathematische Handhabe, für das zweite fehlt ihr die tatsächliche Unterlage." Wir können die Sache auf sich beruhen lassen und von dem weiteren Fortschritt der Naturwissenschaften getrost erwarten, daß sie uns die Art und Weise des Verlaufes der kosmischen Entwicklung feststelle. Der leitende Gesichtspunkt, von welchem man sich bei der Aufstellung der Kant-Laplaceschen Theorie im allgemeinen leiten ließ, ist

[1] Ebd. 187.

[2] Man vergleiche des Verfassers „Institut. phil. nat." n. 550 ff.

[3] Man vergleiche Faye, Sur l'origine du monde[3] 170; W. Meyer, Das Weltgebäude 650.

[4] „Die Gravitation war das Hauptagens, die ursprüngliche Rotation allerdings eine notwendige Bedingung, aber doch immer nur Bedingung. Das ist der neue Hebel, mit dem wir aus der Nebularhypothese die noch dunkeln Punkte ans Tageslicht förderten und klärten" (Der Kreislauf im Kosmos 49).

[5] Ebd. 50. Über das vielbesprochene Experiment Plateaus mit der kreisenden Ölkugel und den sich ablösenden Ölringen bemerkt Plateau selber, daß „jede aus diesem Versuche zu Gunsten einer kosmogonischen Hypothese gezogene Folgerung unstatthaft sei". In Poggendorffs Annalen; bei Epping a. a. O. 53.

unbedenklich als der richtige anzuerkennen. Ja wir sagen noch mehr: die Denker der Vorzeit haben diesen Gesichtspunkt als berechtigt ausdrücklich anerkannt.

Dieser Gesichtspunkt wird von zwei Gedanken fixiert: es ist der Evolutionsgedanke und das Postulat der Natürlichkeit.

Den Evolutionsgedanken haben die Peripatetiker nicht nur ausgesprochen, sondern sie erblickten sogar in der stattgehabten Evolution eine Betätigung der göttlichen Weisheit. Das Vollkommene, lehrt der hl. Thomas, hat überall das Unvollkommene zur Voraussetzung, und deshalb mußte die Weltentwicklung vom unvollkommensten Stadium anheben[1]. Ausgehend von dem Gedanken, daß das Unvollkommenste und Einfachste in der Schöpfung das Allererste gewesen sein müsse, bemühten sie sich, alles Geschaffene auf die sog. *quattuor coaeva* zurückzuführen[2]. Nach aristotelischer Lehre müssen wir dafür halten, daß im ersten Anfang der Entwicklung dieser materiellen Welt nur die einfachsten Stoffe, also Wasserstoff, Sauerstoff, Kohlenstoff usw. vorhanden gewesen[3]. Einzelne Peripatetiker dürften unseres Erachtens den Evolutionsgedanken sogar zu weit getrieben haben, indem sie glaubten, die Elemente wären aus einem früheren gemeinsamen Stoffe entstanden, welcher seiner Natur nach etwas Unvollendetes gewesen wäre[4]. Indessen hat auch hier die Wissenschaft noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Mit dem Evolutionssatz hängt als weiterer Gedanke zusammen, die Weltentwicklung müsse ganz natürlich, also unter Ausschluß wunderbarer Eingriffe von seiten Gottes erklärt werden. Dies ist wiederum genau die Lehre der peripatetischen Schule. Der hl. Thomas wiederholt in verschiedenen Wendungen den bereits öfter erwähnten Gedanken, es handle sich bei der Erklärung der Weltentwicklung nicht um Wunder, sondern man müsse voraussetzen, daß alles ganz natürlich vor sich gegangen sei; darum wäre eine Berufung

[1] „In creatione non tantum debet ostendi potentiae virtus, sed etiam sapientiae ordo, ut, quae prius natura sunt, prius etiam instituantur" (S. Thom. 2, dist. 12, q. 1, a. 2 ad 4). „Sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem, et ideo ad utrumque ostendendum voluit Deus, ut creatura prius non esset et postmodum esset; et similiter prius esset imperfecta et postmodum perfecta" (ebd. ad 3: man vergleiche Quaest. disput. q. 4 De pot. a. 1, ad 8; a. 2).

[2] Darunter verstanden sie die chemisch einfachen Elemente, die quinta essentia (den Äther?), die Zeit und die reinen Geister. Man vergleiche S. Thom. a. a. O. a. 5.

[3] „Coeli et elementa sunt corpora simplicia per se primo pertinentia ad constitutionem universi; et ideo Deus illa voluit creare prius, quam cetera. . . . Prius simplicia corpora, quam cetera facta sunt. Accedit, quod solis simplicibus corporibus quasi connaturale est, ut per propriam creationem ex nihilo fiant, quia unum per se loquendo non est materia alterius, et ideo quodlibet illorum, et omnia simul ex nihilo facta sunt. At vero mixtis connaturale est, fieri ex simplicibus, eorumque mixtione, et ideo non ita sunt simul cum simplicibus facta" (Suarez, De op. sex dierum l. 1, c. 10, n. 8).

[4] So u. a. der hl. Bonaventura 2, dist. 12, a. 1, q. 3.

auf die göttliche Allmacht nicht am Platze, um tatsächliche Vorgänge zu erklären[1].

Welchen Anblick würde also die Weltbildung gemäß der Lehre der mittelalterlichen Denker etwa einem Geiste dargeboten haben, der das Glück gehabt hätte, die Entwicklung zu beobachten? Keinen andern, als wie ihn beispielsweise Lotze[2] schildert. Er würde den Anblick von Dingen gehabt haben, die, weil keine äußere Macht an sie heranträte, um sie zu formen und zu kombinieren, von selbst aus den einfachen Stoffen entständen und aus unsichtbarer Verdünnung sich zur Sichtbarkeit verdichteten: den Anblick von Bewegungen, die, weil kein außernatürlicher Hauch kam, um sie mitzuteilen, von selbst aus dem Innern der Elemente und ihren unsichtbaren Wechselwirkungen zu entspringen schienen; den Anblick von Gestalten, die durch das wechselseitige Suchen und Finden der Elemente zusammengewachsen schienen. In keiner Weise stellt sich der Vorgang der Weltbildung für denjenigen, der sich denselben von göttlicher Schöpfertätigkeit getragen denkt, anders dar, als er sich für denjenigen ausnimmt, der in selbigem die bloße Aufeinanderfolge naturgesetzlicher Entwicklungen sieht. „Fühlen wir uns daher", sagt Lotze, „von der Erfahrung ausgehend, durch den Zusammenhang der Wissenschaft gezwungen, die Stetigkeit solcher Entwicklungen bis zu den äußersten Anfängen der Welt zurückzuverfolgen, so dürfen wir nicht besorgen, zu einer Auffassung notwendig gedrängt zu werden, welche die Abhängigkeit der Welt von Gott ausschlösse." Wir langen im Gegenteil bei derselben Endvorstellung an, mit welcher die Überzeugung von einer göttlichen Verursachung uns von Anfang entgegenkommen muß. „Denn eben je reiner und größer wir diese schöpferische Tätigkeit fassen, um so weniger werden wir erwarten, in irgend einem Augenblick den Finger Gottes noch besonders neben oder zwischen den Erscheinungen zu sehen: vielmehr eben in der Stetigkeit naturgesetzlichen Wirkens werden wir seine Allmacht unscheinbar, aber nicht weniger wirksam gegenwärtig glauben."

675. Die Vergangenheit ist die Lehrmeisterin der Zukunft. Zum Schluß möge uns daher noch ein Blick in die Zukunft und ein Wort über den Untergang unseres Kosmos gestattet sein. Wir wollen schrittweise vorangehen, um uns die Eschatologie, wie sich solche nach den Grundsätzen der alten Wissenschaft aufbaut, zu vergegenwärtigen.

[1] „Kein Wunder"! (S. Thom., S. theol. 1, q. 67, a. 4) „quia nunc quaeritur, qualiter Deus instituerit naturas rerum: non quod ex eis aliquod miraculum potentiae suae velit operari" (Quaest. disp. q. 4 De pot. a. 1 ad 5). „In prima rerum institutione non est considerandum, quid possit Deus facere, sed quid natura rerum habeat" (S. Thom., Opusc. 10, art. 24). In gleichem Sinne sagt Suarez: „Credendum non est, terram fuisse supernaturaliter elevatam ad efficiendum per modum divini instrumenti, quia haec opera miraculosa et supernaturalia non sunt per se ad primam naturae institutionem accommodata, et ideo sine revelatione fingenda non sunt" (De op. sex dierum l. 2, c. 7, n. 8).

[2] Mikrokosmus III 6.

Zum ersten ist es sicher, daß einmal der Zeitpunkt kommen muß, in welchem alles organische Leben auf unserem Erdball erstirbt. Wie jeder Fixstern, so gibt auch die Sonne ununterbrochen Wärme an den Weltraum ab, sie muß einmal erkalten, und damit wäre eine notwendige Bedingung alles organischen Lebens aufgehoben. Ja schon früher wird das für Organismen notwendige Wasser durch Einsickern in das Erdinnere sowie durch Bildung der Hydrate von der Erdoberfläche verschwunden sein. Schon bis jetzt hat sich ungefähr $^1/_{17}$ der ursprünglichen Wassermenge verloren. Die verschiedenen Vorgänge, welche dem organischen Leben das Wasser entziehen, sind auf dem Monde, wie es scheint, vollendet, während sie auf der glühenden Sonne noch nicht ihren Anfang genommen haben.

Was zum zweiten den Erdball selbst betrifft, so ist demselben in verschiedenster Weise das Horoskop gestellt worden. Manche glauben, derselbe werde unausbleiblich einmal durch den Zusammenstoß mit einem andern Weltkörper — wobei man besonders an die Kometen denkt — sein Grab finden. Aber hierbei handelt es sich im schlimmsten Fall um eine Möglichkeit; und wahrscheinlich würde ein derartiger Zusammenstoß eine entsetzliche Katastrophe, aber noch immer nicht den Untergang der Erde bedeuten.

Auch ist schon die Ansicht ausgesprochen worden, das Feuer, welches als glutflüssige Masse den Kern unserer Erde ausmacht, müsse mit der Zeit der Erde den Untergang bereiten. „Jene aufleuchtenden und verschwindenden neuen Sterne sind in unserer gegenwärtigen Zeit die Feuersignale jener großen Katastrophe, und die Erdbeben sind wie der dumpfe brausende Glockenton, der den Sterbetag der Erde einläutet.“ [1] Aber zugegeben, daß einmal der glutflüssige Kern der Erde sich gleich dem Ausbruch eines Vulkans erhebe, so würde das allerdings einen großartigen Wendepunkt bedeuten, wie deren schon manche in der Geschichte der Erde dagewesen: eine Vernichtung der Erde wäre es nicht.

Andere sind der Ansicht, es werde dereinst der Tag heranrücken, an welchem alle Planeten durch einen Sturz in die Sonne ihr glühendes Grab finden. Aber bewiesen ist es nicht, daß ein derartiger Zusammensturz unseres Planetensystems dereinst einmal stattfinden müsse [2]. Die Eventualität liegt im Reiche der Möglichkeit, vielleicht auch in dem der Wahrscheinlichkeit.

Zum dritten müssen wir über den allgemeinen Weltuntergang das nämliche sagen, was wir soeben über den Erduntergang bemerkten. „Aber auch unsere Sonne steht nicht still“, sagt Pfaff [3]; „auch sie stürmt mit gleicher Schnelligkeit wie die Planeten im Raum dahin und reißt uns mit sich fort; wir wissen ebensowenig, wohin sie fährt,

[1] Lichtenstein, Der Untergang der Welt (1880) 20.
[2] Epping, Der Kreislauf im Kosmos 67 ff.
[3] Wissenschaftliche Vorträge, Heidelberg 1880, 75.

wie uns bekannt ist, woher sie kommt. Wie sie bewegen sich auch die Milliarden von Fixsternen; nirgends sehen wir Ruhe, überall macht sich die Anziehungskraft geltend; aber niemand vermag zu sagen, wann und wo unsere Sonne mit einer andern zusammenstoße, wann endlich alle Kräfte des Himmels sich bewegen oder alles zu einem vereinigt sein wird."

Und was wird aus dieser einen großen Masse? Folgten wir den Andeutungen, welche der genannte Gelehrte in Übereinstimmung mit andern Forschern gibt, so müßten wir sagen, jene Masse würde ähnlich wie unsere Sonne allmählich ihre Wärme durch Ausstrahlung in den unermeßlichen Raum verlieren und als kalte, dunkle Masse im verödeten Raume schweben, ohne Fähigkeit, aus eigenen Kräften irgend welche Veränderung hervorzurufen. Somit wäre der ganze Entwicklungsgang der sichtbaren Welt folgender: „Aus dem Zustand der Ruhe in möglichster Ausdehnung und Zerteilung strebt die Materie durch viele Zwischenstufen der mannigfachsten Bewegung und Sonderung in einzelnen Körpern von vorübergehender Dauer wieder dem Zustand der Ruhe, aber mit möglichster Verdichtung und der Vereinigung zu einem Körper zu. Mit der ersten Bewegung in jener anfänglichen unendlich fein verteilten Gasmasse beginnt das Leben unserer jetzigen Welt — Sammlung des Zerstreuten, das ist das Endziel aller Bewegungen der Himmelskörper. Wenn auch die letzten sich vereinigt haben werden und die schließliche Ausgleichung der Temperatur dieses letzten Himmelskörpers mit der eisigen des Weltraumes erreicht sein wird, der letzte Wärmestrahl in dem Weltraum verschwunden sein wird, dann ist das Ende erreicht und die Welt dem Tode verfallen, den die Naturwissenschaft voraussagen kann." [1]

Richtig ist an dieser Darstellung, daß nach Lehre der Physik alle Erscheinungen in der Natur an Mitteilung oder Umwandlung von Energie geknüpft sind, und daß hierbei die höheren Energieformen zum weitaus größten Teil in das Stadium der Wärme herabsinken, während die Wärme nur unter ganz speziellen Bedingungen, also in einem relativ kleinen Bruchteil, in den Zustand einer höheren Energieform gehoben wird. Hieraus ergibt sich, daß die Totalenergie der Welt allgemach in die Wärmeform hinabfallen wird. Richtig ist ferner, daß nach den Gesetzen der Temperaturausgleichung die Wärme sich schließlich so verteilen muß, daß durch die ganze Weltmasse hin dieselbe Temperatur walten wird, womit die Möglichkeit einer weiteren Energieverwandlung beseitigt ist. Clausius nannte die Summe aller in der Welt vorgehenden Energieverwandlungen „Entropie des Universum" und drückt den soeben dargelegten Tatbestand in dem Satze aus: „Die Entropie des Universum strebt einem Maximum zu." Ist dieses Maximum — die äquilibrale Wärmegleichheit — in der ganzen Welt erreicht, so kann man den Weltzustand allerdings einer Todes-

[1] Ausführlicher bei Pfaff, Die Entwicklung der Welt 202 ff.

starre vergleichen; denn jede weitere chemische, physikalische, mechanische Veränderung ist unmöglich.

Bis dahin hat Pfaff recht. Was er weiter über die Wärmeausstrahlung in den Raum hinein sagt, darf nicht zu streng genommen werden. Rumford, Davy, Clausius u. a. haben zur Evidenz gebracht, daß die Wärme kein Stoff ist (wie von Black, Wilke, Crawford behauptet worden war), sondern daß sie für den Physiker nur einen mechanischen Zustand der Materie bedeutet, also im Sinne der alten Schule als ein Akzidens, eine Qualität anzusehen ist (n. 128). Eine Ausstrahlung der Wärme in den unermeßlichen „Raum" könnte also nur dann in Frage kommen, wenn man sich den Raum in seiner Unermeßlichkeit mit irgend einer Materie angefüllt dächte, was doch gegen die Voraussetzung ist. Der Raum selbst (n. 369) kann unmöglich der Träger der Wärme sein. Der Komplex der Weltmasse wird also die Wärme in irgend einer Form in sich behalten müssen, da ja außer ihr nichts vorhanden ist, dem sie mitgeteilt werden könnte. Man dürfte wohl glauben, daß sie dazu verwandt werde, um jenem gasigen Weltkadaver eine gigantische Ausdehnung zu geben.

Trotz dieser Korrektur bleibt der Grundgedanke doch wahr: Alles Ding währt seine Zeit. Wie der Organismus sich bis zu einem gewissen Höhepunkt erhebt und dann in Moder sinkt, so auch die Welt. Die Welt gleicht einer Rose, welche ihre Blütezeit hat und alsdann verwelkt; ihre Bedeutung hat sie in ihrer Blüte und nicht in dem vergilbten Rest ihres Daseins. Die Welt gleicht dem Verlaufe des irdischen Menschenlebens, von dem es heißt: „Wirket, solange es Tag ist", weil es in seiner Blütezeit, in seinem Verlaufe seinen Wert und seine über die ganze Ewigkeit bestimmende Bedeutung besitzt. Denn wie man lebt, so stirbt man, und wie man stirbt, so bleibt man. Die Welt gleicht einem imposanten Feuerwerk, welches die Zuschauer überrascht und entzückt und alsdann zu Asche zusammensinkt; in dem Verlaufe selbst und nicht in dem zeitlichen Ende liegen Zweck und Bedeutung.

Es wäre tollkühn, sich schon jetzt aus Daten der Naturforschung eine sichere Vorstellung über die Beschaffenheit des bevorstehenden Stillstandes der Weltentwicklung machen zu wollen. Wie einzelne Gelehrte von grausiger Erkaltung reden, so wissen andere manches von einem „Weltbrande" zu sagen. Es ist kein anderer als der nüchterne Kant[1], der uns von solchem eine höchst poetische Schilderung entwirft. Er läßt uns die Feuerseen erblicken, die ihre Flammen gen Himmel erheben, ausgebrannte Felsen, die aus den flammenden Schlünden ihre fürchterlichen Spitzen herausrecken usw. Wir tun gut daran, den naturwissenschaftlichen Wert derartiger Vorherkündigungen vorläufig auf sich beruhen zu lassen. Auch in den Kreisen der alten Philosophie redete man wohl von einem feurigen Zusammensturz der

[1] Naturgeschichte des Himmels VI 176.

Welt, einem Weltbrande; man tat dies aber nicht, gestützt auf Gründe der Naturwissenschaft, sondern lediglich nur, indem man sich an Andeutungen anlehnte, welche in der christlichen Offenbarungsurkunde enthalten sind[1].

Was folgt nun nach diesem großartigen Zusammensturz? Gemäß der Lehre der Alten dürfen wir sicher sein, daß nichts von dem, was einmal Dasein besitzt, jemals vernichtet wird[2]. Wohl war es angemessen, wie der hl. Thomas sagt, daß die Dinge einmal einen zeitlichen Anfang hatten, denn dadurch wurde die Macht Gottes offenbar; es wäre aber höchst unangemessen, wenn etwas von dem, was besteht, ins Nichts zurücksänke. Denn in der Erhaltung der Dinge und nicht in deren Vernichtung zeigt sich die göttliche Macht[3].

Bis dahin findet sich alte und moderne Wissenschaft in Einklang. Wenn nun die weitere Frage erhoben wird, was denn eigentlich aus der Welt werden sollte, so herrscht auch darin noch Übereinstimmung, daß sich aus der Weltasche ein neuer Phönix erheben soll. Aber in der Auffassung jener „neuen Welt" tritt eine oppositionelle Verschiedenheit hervor.

Gestützt auf die Lehre der christlichen Offenbarung[4], lehrten die christlichen Peripatetiker, daß die Welt alsdann durch einen besondern göttlichen Einfluß zu einer höheren Vollkommenheit verklärt werde. Hierbei nahm man Bezug auf die Bedeutung, welche die materielle Welt für den Menschen besitzt, und lehrte, mit der Verklärung des Menschen müsse eine Verklärung der ganzen Natur Hand in Hand gehen: es werde dem Menschen stets eine naturgemäße Befriedigung sein, den Schöpfer auch in einer sinnlich wahrnehmbaren Schöpfung zu erkennen[5]: Mensch und Welt gehörten zusammen; darum müsse

[1] „Domino veniente ad iudicium praecedet ante eum ignis, quo comburetur facies mundi huius, et peribit coelum et terra, non secundum substantiam sed secundum speciem . . ." (Petr. Lomb., Sent. l. 4, dist. 47, n. 4). „Per illum igitur ignem ita facies terrae exuretur, quod figura huius mundi peribit" (S. Bonav. (?), Comp. theol. verit. l. 7, c. 15).

[2] „Simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur" (S. Thom., S. theol. 1, q. 104, a. 4. Man vergleiche Quaest. disp. q. 5 De pot. a. 9 ad 2; 1 dist. 8, q. 3, a. 2).

[3] „Quod res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinae virtutis" (ebd.).

[4] „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und ich, Johannes, sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem herabsteigen von Gott aus dem Himmel. . . . Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen. . . . Siehe, ich mache alles neu! . . . Die Stadt bedarf weder der Sonne noch des Mondes, daß sie leuchten in ihr; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie. . . . Und Nacht wird keine mehr sein" (Offb 21 22).

[5] „Ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur" (S. Thom. 4. dist. 48, q. 2, a. 3). „Mundus factus est, ut homo nunc per speculum creaturae Deum cognosceret, quem in sua natura videre non potuit. Unde in futuro oportet speculum meliorari et purgari, ut in pulchritudine creaturarum amplius refulgeat species creatoris" (S. Bonav. a. a. O. l. 7, c. 20).

mit dem Menschen auch die Welt in einen Zustand der Vollendung hinübergeführt werden[1]. Ausdrücklich wurde von den Lehrern der Vorzeit hervorgehoben, daß es sich bei der bevorstehenden Welterneuerung (Apokatastasis) nicht um eine natürliche Entwicklung handle, sondern um eine besondere Anordnung der göttlichen Vorsehung im Hinblick auf den übernatürlichen Zustand des verklärten Menschen[2]. Hier liegt also eine Lehre vor, deren Bewahrheitung der Forschung der Naturwissenschaft, wie überhaupt allem vernünftigen Nachdenken, solange es sich auf natürliche Prinzipien stützt, völlig entzogen ist, eine Lehre, welche aus jenem Wahrheitskomplex hervorfließt, der den Menschen auf dem Wege der Offenbarung unmittelbar von Gott mitgeteilt wurde. Die Frage, was denn aus der Welt werden würde, wenn sie ihrer Natur, ihrer natürlichen Entwicklung anheimgegeben würde, ist in der alten Schule nicht aufgestellt worden; es fehlten die nötigen Anhaltspunkte, deshalb ließ man die Frage unbeachtet. Heute glaubt man (besonders in den Kreisen des Materialismus) diese Anhaltspunkte zu besitzen, und zwar in dem Axiom von der Äquivalenz der Kräfte. Man behauptet, der bevorstehende Zusammensturz aller Sterne müsse zunächst eine Wärmemenge erzeugen, welche hinreiche, um die Materie ebenso weit in den Raum hinaus als Nebel zu zerstreuen, wie sie es ursprünglich gewesen; dieser Erdnebel der jetzigen Welt müsse natürlich jenem Anfangsnebel an Kraft gleichwertig sein, woraus die jetzige Welt entstanden; und somit müsse das Grab der jetzigen Welt zugleich die Wiege einer neuen sein, welche der jetzigen ähnlich wäre.

Wir können das Luftgebilde auf sich beruhen lassen; bis heute ist die Frage unseres Erachtens noch nicht spruchreif; wir können ruhig abwarten, was für Momente die Wissenschaft der Zukunft herbeischaffen werde, welche für die Lösung des Problems mehr Licht gewähren. Vorläufig stellen sich einer solchen *innovatio* unlösbare Bedenken entgegen[3].

§ 4.

Gott und sein Verhältnis zur fertigen Welt.

676. K. Vogt, der seinerzeit berühmte Apostel der Affenabstammung, sagt irgendwo: „Ein selbstbewußtes, außer der Welt stehendes Wesen, welches nach der Erschaffung der Weltmaterie und nach der

[1] „Ordo est in universo convenientissimus; ergo uno meliorato, quod est de perfectione universi, necesse est, omnia meliorari, quae sunt de eius constitutione“ (S. Bonav. 4, dist. 47, a. 1, q. 1). „Homo habet aliquam similitudinem cum universo, unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et eius bonum concupiscit; et ita, ut satis fiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari“ (S. Thom. 4, dist. 48, q. 2, a. 1).

[2] „Illa dispositio novitatis non erit naturalis, nec contra naturam, sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam, et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit“ (ebd.).

[3] Man vergleiche hierüber Epping, Der Kreislauf im Kosmos 83—103.

Gebung der Naturgesetze sich in Ruhe setzt, ist lächerlich." Der Ausspruch ist wahr, richtet seine Spitze aber nicht gegen die Lehre des Theismus, sondern die Fiktionen des sog. Deismus. Ist der Pantheismus verwerflich, weil er Gott so sehr in die Welt hineinrückt, als sei Gott wesenseins mit der Welt, und als müßten wir in der Welt puren Schein oder doch nur ein bloßes Akzidens Gottes erblicken, so ist nicht minder unrichtig die deistische Doktrin, welche Gott so sehr von der Welt hinwegrückt, als habe er mit der Welt gar nichts mehr zu schaffen, als wäre er — um wiederum mit Vogt zu reden — „ein konstitutioneller Regent, der anfangs zwar als Autokrat Gesetze erließ, dann aber aus freiem Antriebe seine Autokratie aufgab und, ohne direkten Einfluß auf die Regierten, nur noch das Gesetz an seiner Stelle gelten läßt". Die Wahrheit liegt hier in der Mitte. Gott und die Welt sind zwar verschiedene und geschiedene Substanzen; aber Gott ist der Welt nahe, er wirkt in der Welt, wie anfangs, so jetzt und immerdar. In diesem Sinne sagen wir mit dem Dichter:

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermißt."

Hier also kommt jene tiefgreifende Abhängigkeit von Gott, welche im Pantheismus zu einem so grausigen Zerrbilde verunstaltet erscheint, zu ihrem vollen Rechte. Die pantheistische Doktrin betont diese Abhängigkeit in der Stärke, daß die Welt jede eigene Tätigkeit und Substantialität verliert. Gott wäre die einzige Substanz, welcher alsdann die Welt als bloße Akzidentien, Modifikationen, Erscheinungen oder gar als leerer Schein anhaftete, ähnlich wie etwa ein Mensch in seiner Tätigkeit, Sprache, äußerer Gestaltung oder gar Träumerei zur Erscheinung gelangt. Nichts in der Welt, außer Gott, wäre der eigentliche Ausgangspunkt irgend einer Wirksamkeit. Ohne Frage darf die Abhängigkeit einer Bestimmung, Tätigkeit oder Modifikation von der tätigen, modifizierten Substanz als Vergleichsobjekt dienen, um sich über die Abhängigkeit der Welt von Gott einen richtigen Begriff zu bilden. Aber deshalb darf man nicht sagen, die Welt verhalte sich zu Gott wie diese oder jene Tätigkeit oder Modifikation oder Erscheinung zum erscheinenden, modifizierten, tätigen Sein. Der angezogene Vergleich ist eben mit dem Übel aller Vergleiche behaftet: er hinkt. Und zwar rührt die Schiefheit daher, daß die Weltdinge (Menschen, Organismen usw.) nicht bloße Tätigkeiten, sondern Tätige, Ausgangspunkte und Träger von Tätigkeiten sind. Daher ist das Verhältnis der Weltdinge zu Gott nicht das der Inhäsion, wie solches bei den genannten Akzidentien stattfindet, welche gar keine eigene Tätigkeit und darum auch gar kein eigenes unabhängiges Sein besitzen.

Es ist eine Abhängigkeit ganz anderer Art. Die Selbsttätigkeit und folglich auch die Substantialität der verschiedenen Wesen ist Tatsache, ist Wahrheit, die in jedem System der Welterklärung volle Anerkennung fordert (n. 511).

Dies vorausgesetzt, darf man allerdings sogar sagen, daß die Abhängigkeit der Welt von Gott tiefer greift als die der Akzidentien von der Substanz. Alles Verständige, was jemals von Pantheisten zur Stütze ihres Irrtums über die enge Verbindung der Weltdinge mit Gott gesagt worden ist, kann gegenüber der deistischen Verirrung zur Feststellung dieser Wahrheit dienen. Man braucht die zahlreichen von jenen Gelehrten vorgebrachten Gedanken und Beweise nur von den der Weltwirklichkeit widersprechenden Exzessen zu befreien, um die intime Abhängigkeit der Welt von Gott zu einer recht stattlichen Darstellung zu bringen[1].

Vernehmen wir in aller Kürze, wie denn die Philosophie der Vorzeit die Nähe und Tätigkeit Gottes in der Welt aufgefaßt hat.

Zunächst bezieht sich Gottes Wirksamkeit in der Welt auf die Erhaltung aller Dinge, d. h. darauf, daß die ganze Welt ihr Sein fortwährend in der gleichen Weise von Gott erhält, als sie es damals im Momente der Schöpfung erhielt. Gott ist nicht nur die Ursache des Werdens, sondern die Ursache des Seins, nicht nur der letzte Grund, warum die Dinge geworden sind, sondern auch der nächstliegende Grund des Seins. Wäre er nur der Grund des Werdens, ähnlich wie etwa der Baumeister der Grund des Werdens ist für das Gebäude, so hätte er verfahren können wie der Baumeister: er hätte die Welt formen und sie alsdann ihrem Schicksale überlassen können. Nun aber ist er überdies der Grund des Seins. *Cessante causa, cessat effectus;* würde Gott der Herr aufhören, den Dingen „Sein" zu spenden, so würden sie ins Nichts zurücksinken[2].

Das Abhängigkeitsverhältnis der Dinge von Gott kann, wie Lessius[3] tiefsinnig ausführt, in vierfachem Bilde gefaßt werden. Erstens verhält sich Gott zu den Dingen wie die Unterlage, das Fundament zu demjenigen, was darauf ruht. Zweitens wie derjenige, welcher mit gewaltiger Hand ein Kind über dem Abgrund hält, zu diesem Kinde; der Abgrund, über welchem alles schwebt, ist das Nichts. Drittens ist Gott der Seins- und Lebensspender, von welchem die Dinge fortwährend erhalten, was sie besitzen. Viertens endlich ist er die innere Stütze, der innere Halt, welcher das ganze Wesen der

[1] Dies auch der Grund, warum die Schriften der Neoplatoniker bei den christlichen Denkern eine so weitgehende Beachtung fanden. Man vergleiche u. a. Dr Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute" (Liber de causis), Freiburg 1882.

[2] „Neque enim sicut structor aedium quum fabricaverit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus nec ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen sui subtraxerit" (S. Aug., De gen. ad lit. 4, c. 12).

[3] De perfect. div. l. 10, c. 3, Frib. 1861.

Dinge zusammenfaßt und umschlungen hält. Demgemäß stellten die alten Denker den Einfluß, womit Gott die Welt erhält, auf dieselbe Linie mit dem göttlichen Schöpferakte [1]; sie lehrten, ein Wesen könne sich ebensowenig am Dasein erhalten, als es sich selbst ins Dasein setzen könnte [2]. Die Erhaltung bezöge sich somit nicht weniger auf das ganze Sein des Dinges als die Erschaffung; der Unterschied bestände lediglich darin, daß, während der Schöpferakt das Sein im ersten Momente verursachte, die Erhaltung die Dauer desselben bewirkte. Wie diese Dauer nichts ist als die andauernde Existenz, ebenso wäre die Erhaltung nichts mehr und nichts weniger als der andauernde Schöpfungsakt.

Die Richtigkeit dieser Anschauung ist ohne weiteres ersichtlich. Die Dauer, welche mehr ist als der bloße Anfang, muß doch ebenso einen Grund haben wie der erste Anfang. Wo hätte sie nun einen solchen? Etwa in dem Anfange? Aber dieser hat zur späteren Fortdauer keine wesentliche Beziehung. Oder in einer dem Dinge selbst eignenden Kraft? Eine solche müßte bereits jene Dauer besitzen, welche sie erst begründen soll [3]. Wohl schreibt man den Dingen selbst einen Erhaltungstrieb, ein Bewegungsvermögen zu (n. 193). Aber dies bezieht sich doch nur auf die Akzidentien und kann nur unter der Voraussetzung in Tätigkeit sein, daß die Substanz selbst verharrt und erhalten wird. Könnte aber die Dauer der Dinge nicht von einer gewissen Naturnotwendigkeit herrühren, welche allen existierenden Wesen eigentümlich wäre? Eine solche mag gewissermaßen als ein Anspruch vorhanden sein, kann aber an und für sich nur darauf hindeuten, daß das Wesen im Dasein erhalten werden muß, kann dagegen nicht der wirkliche Grund solcher Erhaltung sein. Der nämliche also, der im ersten Momente das Sein spendete, indem er es schuf, spendet es auch in den späteren Momenten, indem er es erhält. Das Sein ist eine Vollkommenheit, welche wesentlich von Gott abhängig bleibt, wenngleich es auch den geschaffenen Dingen mitgeteilt wird. Diese Dinge sind aus sich nichts, sie sind nicht ein Etwas, welches das Sein von Gott in der Weise in sich aufnähme, wie etwa das Baumaterial die Form des Hauses vom Baumeister empfängt und in sich behält. Im Momente der Schöpfung waren sie aus sich nichts und wurden alles, was sie sind, von Gott; und ebenso bleiben sie aus sich nichts und müssen fortwährend ihr ganzes Sein herleiten aus jener Licht- und Lebensquelle, aus welcher sie es zum erstenmal schöpften. In diesem Sinne darf man sagen, daß das Sein aller geschaffenen Dinge ein beständiges Werden ist.

---

[1] „Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse" (S. Thom., S. theol. 1, q. 104, a. 2 ad 4).

[2] „Sicut nulli effectui praestari potest, ut sit causa sui ipsius (potest tamen ei praestari, ut sit causa alterius): ita etiam nulli effectui praestari potest, ut sit sui ipsius conservativus (potest tamen ei praestari, ut sit conservativus alterius)" (ebd. ad 2).

[3] Man vergleiche Lessius a. a. O. l. 10, c. 4.

Mit solcher Auffassung werden wir auch dem Begriffe Gottes als eines absolut vollkommenen, unendlichen Wesens gerecht. Ein unendliches Sein, wie wir solches mit unausweichlicher Denknotwendigkeit der Gottheit zuschreiben müssen, verlangt unbedingt, daß alles, was da ist, insofern es ist, in jeder Hinsicht von Gott abhängig bleibe. Gott allein ist absolut unabhängig; was immer außer Gott ist, ist von Gott abhängig. Wenn der Pantheismus erklärt, Gott allein sei Substanz, und die Welt sei nichts als eine Existenzform der göttlichen Substanz, nichts als eine Erscheinung des göttlichen Wesens, so klingt das insofern an eine Wahrheit an, als Gott wirklich in einem Sinne Substanz ist und Subsistenz besitzt, in welchem dies von den geschaffenen Substanzen nicht gesagt werden kann. Gott genügt sich selber: die Welt hingegen könnte keinen Augenblick fortsubsistieren, wenn Gott seine erhaltende Hand von ihr abzöge. Der Pantheismus behauptet: Die Welt ist weiter nichts als die Aktion Gottes; denn ohne die Aktion Gottes ist die Welt nichts. Dieser letzte Satz ist indessen doppelsinnig. Auch abgesehen von der Aktion Gottes ist die Welt, in sich betrachtet, nicht nichts, sondern sie besitzt ein in sich subsistierendes Sein. Aber ohne die Aktion Gottes könnte sie dieses Sein nicht besitzen; auch jetzt noch ist dieses Sein gerade so abhängig von Gott wie in dem Augenblicke der Schöpfung. Der Effekt der Schöpfertätigkeit Gottes, welcher verharrt, subsistiert nicht in dem Sinne, als könnte derselbe ohne Fortdauer jener göttlichen Tätigkeit sein, aber doch in dem Sinne, daß er eigenes wahres Sein besitzt, welches sich als Quell eigener Tätigkeit offenbart. Fasse ich diesen Effekt der göttlichen Wirksamkeit ins Auge, indem ich dabei von der göttlichen Tätigkeit selbst abstrahiere, so behalte ich ein Residuum, welches wohl in sich Sein besitzt, aber dieses Sein bleibt ein von Gott zu verursachendes. Es wird auf sich selber gestellt, insofern es Träger eigener Tätigkeit ist und deshalb nicht bloß dem Schöpfer inhäriert. Es wird nicht auf sich selber gestellt, insofern es nicht im stande ist, aus sich seine Existenz fortzusetzen. Bis auf die heutigen Tage versucht es die pantheistische Spekulation stets wieder und wieder, diesen einfachen Substanzbegriff zu verwischen; aber sie ist dabei über den tausendmal widerlegten Trugschluß Spinozas nicht hinausgekommen.

677. Unser großer Jenaer Darwin brachte unbewußt einen tiefwahren Gedanken zu Papier, als er die Worte niederschrieb: „Wenn jeder Körper im luftleeren Raum in der ersten Sekunde 15 Fuß fällt; wenn jedesmal 3 Atome Sauerstoff mit 1 Atom Schwefel sich zu Schwefelsäure (?) verbinden; wenn der Winkel, den eine Säulenfläche des Bergkristalls mit den benachbarten macht, stets 120^0 beträgt: so sind diese Erscheinungen ebenso die unmittelbaren Wirkungen Gottes, wie es die Blüten der Pflanzen, die Bewegungen der Tiere, die Gedanken der Menschen sind. Wir sind alle von ‚Gottes Gnaden', der Stein so gut wie das Wasser, das Radiolar so gut wie die Fichte,

der Gorilla so gut wie der Kaiser von China."[1] Sehr richtig. Alle Dinge vom größten Fixstern bis zum kleinsten Sonnenstäubchen hängen ganz und gar von Gott ab, nicht nur in ihrem Sein, sondern auch in ihrem Wirken. Jedes wehende Lüftchen, jedes rauschende Bächlein, jedes fallende Blatt, jede Konzeption des Dichters, jeder Tugendakt des gewissenhaften Menschen, jedes Schwingen des Äthers ist der Erfolg unmittelbarer göttlicher Tätigkeit. Der deistische Irrtum ist also mit aller Entschiedenheit von der Hand zu weisen.

Durch unsere früheren Erklärungen glauben wir genügend vor dem Mißverständnis sichergestellt zu sein, als wollten wir durch die Hervorhebung der göttlichen Wirksamkeit in den Dingen das natürliche Wirken der Dinge selbst irgendwie zurückdrängen oder beeinträchtigen. Nein, die den Naturdingen eigentümliche Wirksamkeit ist voll und ganz anzuerkennen. Denken wir aber über diese Tatsache des Naturwirkens ein wenig nach, so werden wir erkennen, daß es nur möglich ist, insofern es von göttlicher Wirksamkeit getragen wird. Es war die einstimmige Lehre der alten Schule, daß jede Tätigkeit der Geschöpfe auf Gott als auf deren erste Ursache zurückzuführen sei (n. 495). Wie haben wir das zu verstehen?

Wir sagten bereits, daß Gott, der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, auch den Naturdingen ihr Sein samt den entsprechenden Fähigkeiten verliehen habe, und daß er es ihnen ohne Unterlaß erhalte und bewahre. Dieser Grund genügte allenfalls, um Gott einigermaßen als den Grund aller Tätigkeitsäußerungen in der Natur erscheinen zu lassen. Denn derjenige, welcher mir mein Augenlicht erhält, wenn es in Gefahr steht, durch Krankheit verloren zu gehen, wird nicht mit Unrecht als die Ursache meines Sehens bezeichnet[2]. Und da das Sein und Wesen, welches Gott gegeben hat und erhält, den Dingen nicht äußerlich anhaftet, sondern sie innerlich ganz ausmacht, so darf ich in Gott noch viel mehr die Ursache aller Naturwirkungen erblicken.

Aber das ist nicht genug. Die Abhängigkeit des Geschehens in der Welt von Gott ist eine noch viel intimere. Alles, was überhaupt in der Natur in irgend einer Weise zum Sein gelangt, nachdem es vorher nicht war, ist noch einer doppelten Ergänzung seitens des Schöpfers bedürftig, und zwar einer inneren und einer äußeren.

Die innere Ergänzung (der sog. *concursus*) besteht darin, daß Gott, wie bei allem Sein, so auch bei allem Werden der eigentliche Seinsspender, d. h. derjenige ist, welcher dem werdenden Dinge das „Sein als solches" verursacht.

Es ist nämlich wohl begreiflich daß ein geschaffenes Wesen auf ein bereits existierendes oder auch werdendes Sein einen modifizieren-

---

[1] Häckel, Generelle Morphologie II 451.

[2] „Potest dici Deus causa actionis, in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse" (S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 7).

den oder bestimmenden Einfluß übt und deshalb der Grund ist, warum ein Ding so und nicht anders ist und dieses oder jenes wird. Aber unbegreiflich ist, wie irgend ein in seinem Wesen begrenztes Naturding die eigentliche Seinsquelle sei, d. h. Sein produzieren könnte, was von dem eigenen jedenfalls individuell verschieden ist. Hierzu gehört eine unendliche Kraft, wie solche nur der Gottheit zukommt. Denn eine Kraft, deren eigentlicher Gegenstand das Sein selbst ist, wird eben jedes und alles hervorbringen können, insofern darin Sein ist.

Anderseits erfordert auch der Begriff der Gottheit, daß alles Sein, auch das werdende, von ihr abhängig sei und von ihr herrühre.

Wir sind also zu der Annahme gezwungen, daß Gott es ist, welcher in jedem Naturprozesse allem dem, was „wird", das „Sein" an und für sich verleiht. Und zwar tut dies Gott nicht durch eine Aktivität, welche von seiner Substanz irgendwie sachlich verschieden wäre, sondern er ist mit seiner Substanz selbst in der Tätigkeit[1]. Dabei ist die Tätigkeit des Geschöpfes der Tätigkeit Gottes untergeordnet, ohne daß erstere von letzterer irgend etwas aufnähme oder empfinge. Die Tätigkeit des Geschöpfes liegt nicht zwischen der Tätigkeit Gottes und der Wirkung, sondern diese wird unmittelbar von der Tätigkeit Gottes hervorgebracht, welcher die Tätigkeit des Geschöpfes untergeordnet ist. In dieser Beziehung ist der Vergleich des Geschöpfes mit dem Instrument in der Hand des Künstlers nicht ganz zutreffend (claudicat).

Keineswegs wird durch dieses göttliche Wirken, wir betonen es, das eigentümliche Wirken der Naturdinge beeinträchtigt. Gott bedarf dieses Mitwirkens der Dinge ebensowenig, wie er überhaupt des Seins der geschaffenen Dinge bedürftig war. Wie er aber aus Güte die Dinge erschaffen hat, so beläßt er ihnen auch aus Güte die ihnen zukommende Wirksamkeit[2].

Dasjenige also, was „wird", ist ganz Gott zuzuschreiben und auch ganz der wirkenden Naturursache; aber in verschiedener Beziehung[3]. Gott ist der eigentliche Grund, warum das Werdende überhaupt in das Reich des Seins eintritt; das unter der Wirksamkeit Gottes wirkende Geschöpf (n. 393) ist der Grund, warum das Werdende

[1] „Divina actio non potest esse de genere illarum actionum, quae sunt in agente, quum sua actio sit sua substantia" (S. Thom., Summa c. gent. l. 2, c. 28, n. 4). „Deus non agit aliqua actione, quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligno" (ebd. c. 31, n. 3).

[2] „Hoc non est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius (Dei), per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc, quod essent, sed etiam quantum ad hoc, quod aliorum causae essent" (ebd. l. 3, c. 70).

[3] „Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum" (ebd. l. 3, c. 10 fin.).

in diese oder jene bestimmte Klasse des Seienden eintritt[1]. Dieser Sachverhalt wird uns noch verständlicher, wenn wir bedenken, daß jede Wirkung ihrer Ursache ähnlich wird, daß wir also dasjenige als Ursache einer Wirkung anzuerkennen haben, dem die Wirkung ähnlich wird. Nun wird aber alles Werdende, insofern es Sein erhält, in erster Linie Gott, dem Urgrunde alles Seins, verähnlicht. Also ist Gott der Urheber dessen, was „wird", insofern das Gewordene das „Sein" besitzt. Alsdann aber gewahren wir, daß alles Werdende seinem spezifischen Sein nach irgend einem wirkenden Naturwesen ähnlich wird, von welchem es in seinem Werden abhängt. Also ist das wirkende Naturwesen der Urheber dessen, was „wird", insofern das Gewordene dieses oder jenes spezifische Sein besitzt. Gott macht es, nach einem naiven Vergleiche des P. Lessius[2], wie ein guter Vater mit seinem lieben Kinde. Das Kindlein möchte den schweren Schrank da oder dorthin gestellt haben, und zwar will es selber die Ausführung besorgen; der Vater sieht dem Kinde den Wunsch an den Augen ab: er akkommodiert sich, er hebt den Schrank; und obgleich er selber allein den schweren Schrank bewegen könnte, gestattet er dem Kinde, seine Hände an den Schrank zu legen, überläßt dem Kinde jene Mitwirkung, deren es fähig ist; und so geht's vorwärts nach dem Begehren des Kindes. So Gott der Herr. Er hätte alles allein bewirken können; aber in seiner Güte hat er auch seine Geschöpfe zur Mitwirksamkeit berufen; er hält sich gleichsam zurück, um auch ihnen eine Teilnahme an der Verursachung zuzugestehen. Selbstverständlich soll dieser Vergleich den Tatbestand nicht nach allen Seiten hin illustrieren. Derselbe „hinkt", aber nicht mehr, als der Vergleich des Geschöpfes mit dem Instrument in der Hand Gottes. Dieser besagt zu viel; jener zu wenig.

Anthropomorphismus! wird man einwerfen. Allerdings. Aber nicht als „Beweis", sondern als Illustration des Tatbestandes. Trendelenburg hat recht, wenn er sagt[3]: „Der Schluß, daß etwas, weil es anthropomorph ist, wahr sei, öffnet aller Täuschung, allem Schein die Tür, er ist der Fehlschluß der gedankenlosen Menge und unserer zufahrenden Affekte. Der Schluß hingegen, daß etwas, weil es anthropomorph ist, unwahr sei, versperrt allen Zugang zur Erkenntnis: denn die fremden Dinge erschließen sich nur dem Denken in den Tätigkeiten, die wir bewußt üben und die zugleich den Dingen, wenn auch blind, zu Grunde liegen: es kommt nur darauf an, das sie sich als solche bewähren."

Es bleibt also dabei: Gott tut bei allen geschöpflichen Wirkungen die Hauptsache; aber der Effekt folgt dem Begehren (d. h. dem Naturstreben) der Kreatur, welche durch ihr Mitwirken das göttliche Wirken

[1] „Deus est dans Esse rebus, causae autem aliae sunt quasi determinantes illud Esse" (S. Thom., 2 dist. 1, q. 1, a. 4).

[2] De div. perfect. l. 11, c. 4, n. 15. [3] Logische Untersuchungen II[3] 79.

gewissermaßen beeinflußt und so den Effekt sich selber verähnlicht[1]. Wenn also irgend eine Naturursache einen Effekt ins Dasein setzt (ihm Sein verleiht), so tut sie das nicht vermöge der ihr eigenen Kraft, sondern vermöge der Kraft des mit ihr und in ihr wirkenden Gottes[2]. In dieser Beziehung könnte sie mit einem Werkzeug in der Hand Gottes verglichen werden. Der Meißel in der Hand des Bildhauers bringt freilich das Kunstwerk hervor, aber er vermag das nicht durch seine eigene Fähigkeit, sondern insofern er sich der Fähigkeit des Künstlers unterordnet[3]. Aber die Naturursache ist nicht schlechthin Werkzeug; denn Gott schmiegt sich ihr an, läßt sie wirken gemäß ihrer Naturstrebigkeit und will, daß sie sich selber den zu erzielenden Effekt verähnliche, ähnlich wie jenes Kind den schweren Schrank nach seinem Sinne versetzt.

In diesem Sinne spricht man von einem Zusammenwirken Gottes als der „ersten Ursache" und der Geschöpfe als der „sekundären Ursachen". In Bezug auf die erste Ursache verhalten sich die sekundären Ursachen wie Werkzeuge, während sie in Bezug auf ihre eigene Form und die Wirkungen sich als Hauptursache darstellen. Beachten wir das, was tätig ist, so treten die Naturagentien als das bestimmende Moment hervor; beachten wir hingegen die Hervorbringungskraft, welche sich bei den Werken betätigt, so liegt das Hauptmoment in dem göttlichen Wirken, denn nur in der Kraft Gottes vermag ein Geschöpf einer Wirkung das Sein zu verleihen. Ohne Frage liegt in diesem Sachverhalte Grund genug, um Gott als die Ursache alles Geschehens aufzufassen[4].

---

[1] „Licet causa prima (d. i. Gott) maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam (d. i. die wirkende Naturursache) determinatur et specificatur, et ideo eius similitudinem imitatur effectus" (S. Thom., Quaest. disp. q. 1 De pot. a. 4 ad 3).

[2] „Nihil agit ad Esse nisi per virtutem Dei" (ebd. q. 3 De pot. a. 7). Anderswo sagt der heilige Lehrer: „Omne operans (also jede kreatürliche Ursache) est aliquo modo causa essendi, vel secundum Esse substantiale, vel secundum Esse accidentale, nihil autem est causa essendi, nisi quantum agit in virtute Dei.... Deus principalius est causa cuiuslibet actionis, quam etiam causae secundae agentes" (Summa c. gent. l. 3, c. 67; man vergleiche c. 66).

[3] Der hl. Thomas bemerkt, das instrumentum sei einigermaßen die Ursache des von der causa principalis hervorgebrachten Effektes, „non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causae; sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, a quo movetur, et eam quoquo modo participat" (Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 7; man vergleiche q. 27 De verit. a. 4 und Summa c. gent. l. 2, c. 21).

[4] „... Potest dici, quod Deus in qualibet re operatur, in quantum eius virtute quaelibet res indiget ad agendum" (S. Thom. a. a. O.). „Quia ipse Deus est proprie causa ipsius Esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturae attribuuntur Deo quasi operanti in natura, secundum illud: Pelle et carnibus vestisti me, opibus et nervis compegisti me" (S. Thom., S. theol. 1, q. 105, a. 5; man vergleiche Summa c. gent. l. 3, c. 70).

Hier noch einige Worte über ein etwa auftauchendes Bedenken. Es könnte nämlich den Anschein gewinnen, als werde in der vorgelegten Auffassung die Wirksamkeit der Kreatur denn doch gar zu sehr zurückgedrängt. Wenn die geschaffenen Dinge ihre ganze Ursächlichkeit darin erschöpfen, daß sie das göttliche Wirken modifizieren, wird denn nicht auch das ganze Sein der geschaffenen Dinge darauf hinauslaufen, daß es das göttliche Sein modifiziere? Modifikationen der göttlichen Substanz! Die *modi* Spinozas ständen in voller Blüte. Eine in sich dem Scheine nach geringfügige, aber den Konsequenzen und der Wirklichkeit nach höchst wichtige Verwechslung ist hier richtigzustellen. Dürfen wir sogleich zu einem trivialen Vergleiche greifen, so möchten wir sagen: Allerdings „modifizieren" die geschaffenen Wesen die Tätigkeit Gottes, aber sie tun das nicht, wie etwa die runde Gestalt die Bewegung der Kugel modifiziert und die der Glocke gegebene Modifikation den Ton der Glocke bestimmt, sondern sie modifizieren in der Art, wie der Drechsler die Kugel und der Glockengießer die Glocke modifiziert, also durch Selbsttätigkeit. Sie modifizieren nicht nach Art inhärierender Formalursachen *(formarum accidentalium)*, sondern als tätige Wirkursachen. Und dann üben sie den modifizierenden Einfluß nicht auf die göttliche Tätigkeit, sondern auf den werdenden Effekt.

Dies über die innere Ergänzung, deren die Naturdinge von seiten Gottes bei ihrem Wirken bedürftig sind.

678. Hierzu kommt noch eine äußere Ergänzung, welche Gott ebenfalls als den Urheber des gesamten Naturgeschehens erscheinen läßt. Überdenken wir nämlich die Wirksamkeit der Dinge, so werden wir uns bald davon überzeugen, daß ein jedes Wesen nur dann zu aktueller Wirksamkeit übergeht, wenn es von einem andern, bereits in Wirksamkeit befindlichen Wesen dazu irgendwie erregt wird. *Quidquid movetur, ab alio movetur* (n. 363). Nicht einmal die Lebewesen, denen man doch eine „Selbstbewegung" zuschreibt, können in Tätigkeit übertreten, wenn sie nicht in irgend einer Weise eine Einwirkung erfahren. Ohne Frage können Dinge, welche verändert werden, in dieser ihrer Veränderung selbst mittätig sein, aber zugleich hängen sie in solcher Tätigkeit von andern ab und vermögen nicht schlechthin sich durch sich allein zu verändern. Kein Vermögen kann also durch sich allein aus dem Zustande des bloßen Könnens in den des aktuellen Wirkens übergehen. „Denn, wenn es die Bestimmung (sei es einen Zustand oder eine Eigenschaft), die es hervorbringen konnte, bis dahin nicht hervorbrachte, so muß es jetzt, da es sie hervorbringt, eben hierzu bestimmt worden und also bereits eine Änderung — und sei es auch nur die Hebung eines Hindernisses — eingetreten sein." [1]

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 914.

Also auch in dieser Hinsicht ist jede Naturkraft einer Ergänzung bedürftig: es muß irgend etwas geschehen, was sie zur Wirksamkeit veranlasse. Der hl. Thomas spricht von einer *applicatio virtutis ad agendum*[1]. Ein jedes Naturvorkommnis weist über seine nächste Ursache zurück auf eine frühere, welche die nächste zu Tätigkeit veranlaßte; und die frühere weist auf eine andere noch frühere usw. Und so gelangen wir an der Kette der Naturwirkungen durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinauf zu Gott, welcher im Anfange der Zeiten die geschaffenen Dinge in Wirksamkeit setzte, indem er in irgend einer primitiven Form Bewegung veranlaßte und so die „Maschine" in Gang brachte (n. 440). Die Veränderung, welche gegenwärtig die einzelnen Naturdinge zu der ihrer Natur entsprechenden Tätigkeit erregt, ist ein Ausfluß, eine durch zahllose Mittelglieder hindurchgehende Auswirkung jenes primitiven Bewegungsquantums, welches Gott beim Weltanfange in die Welt hineingelegt hat. Dies ist die physische, von Gott ausgehende Prämotion, welche jede geschöpfliche Tätigkeit mitverursacht. Dieselbe ist nicht so zu fassen, als müßte Gott einer jeden Wirkursache noch einen besondern Anstoß geben, welcher sie zu ihrer Wirksamkeit bestimmte. Nein; eines solchen speziellen, unmittelbar von Gott ausgehenden Anstoßes bedarf es nicht; die Bestimmtheit liegt in der Wirkursache ganz und gar vor. Wie der Schöpfer den Dingen ein Selbstsein verliehen hat, so hat er ihnen auch ein Selbstwirken gewährt. Bei ihrem Wirken bringen die Dinge jene Bestimmtheit zum Ausdruck, welche in der ihnen eigentümlichen Strebigkeit liegt. Soferne diese Strebigkeit eine natürliche ist, trägt der Effekt das Gepräge der Naturnotwendigkeit, wie solche vom Urheber der Natur bestimmt worden; ist die Strebigkeit eine freie wie beim Menschen, so muß die Bestimmtheit des Effektes aus dem Übermaß der inneren Selbstbestimmungsfähigkeit herfließen, mit welcher der Schöpfer die freie Kreatur begabt hat, damit sie ein Bild der Gottheit sei[2]. Hier noch eine spezielle phy-

[1] „Una res dicitur causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum ... sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum" (S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 7).

[2] „Deus operatur in omnibus, ita tamen, quod in unoquoque secundum eius conditionem. Unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit, ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti" (S. Thom., 2 dist. 25, q. un., a. 1 ad 3). „Aliquis actus est ab aliquo dupliciter: Uno modo tam secundum substantiam actus, quam secundum determinationem agentis ad actum ... ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen determinatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo, qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est" (S. Thom., 2 dist. 39, q. 1, a. 1 2; man vergleiche Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 7 ad 13; q. 3 De malo a. 3 ad 5).

sische Beeinflussung (Prädetermination) anbringen wollen, welche von Gott ausginge und aus sich in untrüglicher Weise den Willen zu diesem oder jenem Akte brächte, hieße die Freiheit des Willens aufheben[1]. Hiermit wollen wir in keiner Weise einschränken, was wir wiederholt über die unmittelbare Mitwirkung Gottes (die motio oder cooperatio causae primae), welche bei allem Wirken der Geschöpfe (causarum secundarum) notwendig ist, hervorgehoben haben. Ein „Prä" seitens Gottes ist vorhanden, insofern es ja Gott ist, welcher die Natur gab und mit der Natur mitwirkt[2]. Aber die göttliche Mitwirkung läßt die Natur, auch die freie, intakt[3]. Es ist auch eine Prädetermination seitens Gottes in der dem freiwollenden Wesen verliehenen Natur vorhanden, insofern letztere das Wesen mit Notwendigkeit antreibt, alles, was es erstrebt, unter dem Gesichtspunkte des Guten zu erstreben (n. 229)[4]. Worin die physische Prämotion besteht, welche seitens Gottes vorangegangen, sahen wir soeben. Sogar der menschliche Wille bedarf einer Einwirkung seitens irgend eines Objektes auf die Erkenntniskraft, um zu einem Akte überzugehen. Diese Einwirkung ist wieder von einer andern und diese wieder von einer dritten abhängig usw., bis wir zum Anfang in der Reihe der Veränderungen kommen, welcher von Gott herrührt. Die „physische" Prämotion beginnt also im Uranfange der Welt. Alle Bewegungen im Weltganzen gehen von der einen Gottheit aus, insofern diese das erste Bewegende ist[5]. Wie eine in Be-

[1] „Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum sui operis determinatio pertineret" (S. Thom., 2 dist. 28, q. 1, a. 1).

[2] „Causa prima plus dicitur influere, quam secunda, in quantum eius effectus sit intimior et permanentior in causato, quam effectus causae secundae: tamen magis assimilatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus causae primae ad hunc effectum" (S. Thom., Quaest. disp. q. 5 De verit. a. 9 ad 10).

[3] „Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur" (ebd. q. 1 De pot. a. 4 ad 3).

[4] „Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt; et haec sunt illa, quae per ipsam determinantur. Non autem potest in opposita illorum, quae ei sunt ab alio determinata: et ideo voluntas non potest in oppositum eius, ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi. Potest autem in oppositum eorum, quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea, quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet" (S. Thom., 4 dist. 49, q. 1, a. 1 ad 1; man vergleiche q. 6 De malo a. un.). „Necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis" (S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 9, a. 4).

[5] Dies ist der Sinn des hl. Thomas, so oft er von der applicatio virtutis ad agendum spricht, „sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso, quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum". Wer ein Messer zum Schneiden bringt, bewegt dasselbe freilich unmittelbar durch sich. Diese Unmittelbarkeit der Handhabung schließt der heilige Lehrer ausdrücklich aus, wenn von der Bewegung die Rede ist, womit Gott die Geschöpfe zu der ihrer Natur entsprechenden Tätigkeit bringt. Er bezeichnet sogar deutlich die Vermittlung, welche stattfindet: jede Natur trete nur insofern in Tätigkeit, als sie dem alterierenden Einflusse einer andern unterworfen sei; durch die Skala dieser Alteration gelange man zu den siderischen Einflüssen; aber auch bei den Himmelskörpern könne der

wegung gesetzte Kugel vermöge der ihr innewohnenden Kraft ihre Bewegung fortsetzt, bis sie polternd in den Abgrund niederstürzt: ebenso setzt die Welt durch alle Ereignisse und Veränderungen, durch die entstehenden und vergehenden Dinge, durch die aufblühenden und welkenden Geschlechter hindurch während unmeßbarer Zeiträume die Bewegungen fort, zu welchen sie im Beginne der Zeiten von ihrem Schöpfer erregt wurde. Wie in einem großen Maschinenwerke die einzelnen Teile zu der ihrer speziellen Einrichtung entsprechenden Tätigkeit durch jene Veränderung geweckt werden, welche ihnen von der ersten Bewegung des Kolbens im Zylinder wie von einer gemeinsamen Quelle zugeführt wird, ebenso erblicken wir in der Welt alles in Tätigkeit, in Bewegungen, sich einander bedingend in buntester Verschiedenheit, in Bewegungen, welche der Natur der Einzeldinge genau entsprechen, Bewegungen, welche sich alle insgesamt auf eine einzige und gewissermaßen einheitliche Bewegung zurückführen lassen. Hiermit soll nicht ausgeschlossen sein, daß Gott auch in außer- oder übernatürlicher Weise ein Geschöpf, auch das mit Freiheit begabte, beeinflussen kann. Aber derjenige, welcher die Natur schuf, zerstört dieselbe nicht[1].

Fassen wir alle diese Momente zusammen: die Erschaffung und Erhaltung aller Dinge durch Gott, die von Gott ausgehende Weltbewegung, den Sein-spendenden Beistand Gottes zu allen Wirksamkeiten der Naturdinge, nehmen wir dazu Gottes unmittelbare Allgegenwart, so erhalten wir von der Wirksamkeit Gottes in der Natur ein großartiges Bild[2]. Es ist das der wahre Monismus, jene ein-

---

eine nur dann bewegend tätig sein, wenn er von einem andern bewegt werde, bis man endlich zu dem ersten Beweger, zu Gott, gelange. Und dann schließt der Aquinate: „Sequitur de necessitate, quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum“ (Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 7). Seinem Geiste schwebte hierbei die alte Physik und Astronomie vor. Mag man in dieser Beziehung die nötigen Korrekturen anbringen: der wesentliche Gedankenkern wird dadurch gar nicht berührt, und der Schluß behält seine volle Richtigkeit.

[1] „Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur“ (S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 10, a. 4),

[2] „Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et quum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in Esse, sequetur, quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae“ (S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 7; man vergleiche S. theol. 1, q. 105, a. 5; Summa c. gent. l. 3, c. 66 67 70; l. 4, c. 44; Opusc. 2, c. 131 145). „Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad uni-

heitliche Weltauffassung, welche den Verstand entzückt und das Herz erhebt. Es ist das jener erhabene Kreislauf, in welchem alles in der Welt von Gott als dem ersten Urgrunde herrührt und zu Gott als dem letzten Endziele zurückkehrt. Mit diesem letzten Worte berühren wir die andere Seite der Abhängigkeit der Welt von Gott.

679. Wenden wir jetzt unser Augenmerk vom Uranfange der Welt hinweg dem letzten Ziele zu, so kommt noch eine andere höchst wichtige Abhängigkeit der Welt von Gott in den Bereich unserer Betrachtung. Die Welt ist von Gott, sie ist aber auch für Gott: sie kommt von Gott, eilt aber auch zurück zu Gott. Den Weltzweck also wollen wir zum Gegenstande einer kurzen Überlegung nehmen.

Hat die Welt auch überhaupt einen Zweck? Die Frage erscheint beinahe überflüssig, wenn man bedenkt, daß die Welt das Werk der Urvernunft ist, welche die Welt ins Dasein rief, nicht zum voraus genötigt, durch Naturzwang, sondern vom freien Willen bestimmt. Wer immer mit Vernunft etwas tut, dessen Wille ist auf irgend etwas gerichtet, dessen Geiste schwebt etwas vor, was er für sich oder für andere erreichen will, was somit in irgend einer Weise Grund des Wollens ist. Und das ist ja eben der Zweck. Ist der Wille Gottes zum Wollen der Welt bewogen worden, so hat er auch bei der Erschaffung der Welt einen Zweck gehabt[1]. Wer also Gott als den Schöpfer der Welt anerkennt, der muß auch gestehen, daß es irgend einen Endzweck der Schöpfung gebe. Das Gleiche ergibt sich aus der Tatsache der Zweckstrebigkeit in der Natur. Denn ebenso wenig wie wir rückwärts eine Reihe von Wirkursachen annehmen können, ohne eine erste Wirkursache vorauszusetzen, ebenso wenig können wir vorwärts eine Reihe von Zweckursachen behaupten ohne einen Endzweck, auf den alle andern Zwecke als Mittelzwecke abzielen. Welches ist nun der Endzweck der Welt?

Schon bei den griechischen Philosophen leuchten verschiedene Gedankenblitze auf, welche auf den fraglichen Punkt einige Helle werfen. Nach sokratischer Philosophie hätten die Naturzwecke hauptsächlich das Wohl des Menschen zum Inhalt. Plato betonte mehr, daß die verschiedenen Naturstrebigkeiten auf das Gute im allgemeinen, auf Schönheit, Ebenmaß, Ordnung des Weltganzen abzielten. Dabei faßte er den Gedanken tiefer. „Gott war gut, und weil er gut war, wohnte ihm in keiner Weise irgend welcher Neid inne, und weil er neidlos war, wollte er, daß ihm alles so ähnlich als möglich werden solle.

versale obiectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum“ (S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 10, a. 6 ad 3).

[1] „Omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud“ (ebd. 1, q. 44, a. 4).

Das ist der wichtigste und hauptsächlichste Grund für das Entstehen und für die Welt.“ [1]

Aristoteles stellte den Satz auf, daß das höchste Wesen keinen Zweck außer sich haben könne, weil es sich selbst der letzte Zweck sein müsse [2]. Dies war für ihn der Grund, warum er die Gottheit als das „reine Denken“ glaubte fassen zu müssen. Was ist der Inhalt dieser ununterbrochenen Denktätigkeit? Alles Denken erhält seinen Wert vom Gedachten; das göttliche Denken kann ihn aber von nichts, was außer ihm liegt, erhalten, und nichts anderes als das Beste zum Inhalt haben: das Beste aber ist nur er selbst [3].

Der Gedanke des Aristoteles von der göttlichen Selbstgenügsamkeit und absoluten Unabhängigkeit wurde in der peripatetischen Schule geläutert und weitergebildet; und auf diesem Wege wurde der Standpunkt geschaffen, von welchem aus das Problem vom Weltzweck seine richtige Lösung finden konnte.

Vor allem wurde daran festgehalten, daß man sich die Gottheit als eine reine, ewige, unveränderliche Tätigkeit, als einen Willensakt vorstellen müsse, welcher alles, was in der Zeit entsteht und vorübergeht, hervorbringt, ohne innerlich irgend eine Veränderung zu erleiden. In sich selbst betrachtet, kann das Wollen Gottes kein anderes sein, wenn es dieses will, als wenn es jenes oder noch etwas anderes will.

Als Gegenstand des göttlichen Wollens im eigentlichen und vollen Sinne wurde Gott selbst, sein eigenes vollkommenes Wesen hingestellt, so zwar, daß Gott auch anderes außer sich wollen könne, aber schließlich nur seiner selbst willen. Die Annahme, Gott suche etwas als Zweck außer sich, würde Gott seiner absoluten Vollkommenheit berauben, würde ihn von den Geschöpfen abhängig machen. Auch ohne die Welt ist Gott absolut glückselig. Nehmen wir in Gott ein Wollen an, dessen eigentlicher Gegenstand nicht die göttliche Wesenheit selber wäre, so würden wir ein Wollen annehmen, welches von außen her durch irgend welche Reize bewegt wäre. Ohne Zweifel „will“ Gott auch andere Dinge und Wesenheiten; aber es fragt sich: wie. Wenn Gott die Dinge, welche außer ihm sind, zwar will, aber nur sofern sie die göttliche Wesenheit offenbaren, so ist der Beweggrund dieses seines Wollens nicht in den äußeren Dingen, sondern in seinem eigenen Wesen gelegen. Wenn sie ihm aber umgekehrt wegen ihres eigenen inneren Wertes gefielen, und er sie also deshalb und nicht wegen seiner eigenen Wesenheit wollte, so wäre dies sein Wollen von den Dingen abhängig und könnte ohne deren Einwirkung nicht zu stande kommen. Das Wollen Gottes wäre also nicht mehr der Grund der Dinge und alles Guten, was sie haben, sondern umgekehrt würden die Dinge und ihr Gutes der Grund des

[1] Tim 29 E. [2] De coelo l. 2, c. 12, 292 b. 4.
[3] Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, 366.

göttlichen Wollens sein. Tatsächlich sind also die Dinge gut, weil Gott sie liebt; man darf nicht schlechthin sagen, daß Gott sie liebe, weil sie gut seien[1].

Gott kann also die Dinge außer sich nur seiner selbst wegen, als Mittel, wollen; sie sind aber keineswegs notwendige Mittel. Denn da Gott in sich selbst unendlich glückselig ist und überhaupt durch Geschöpfe für sich nichts erlangen kann, was er nicht schon besäße, so ist der eigentliche Zweck des göttlichen Wollens von dem Dasein der Welt in jeder Hinsicht unabhängig. Gott kann sein eigenes Wesen mit vollkommener Liebe umfangen und in seinem Besitze selig und vollkommen sein, ohne daß er deshalb genötigt wäre, irgend etwas außer sich zu wollen. Das göttliche Wollen, welches auf die Welt Bezug hat, mußte zweifelsohne von Ewigkeit her entschieden sein; denn eine in der Schwebe gehaltene (potentielle) Unentschiedenheit konnte in Gott, dem Unveränderlichen, niemals Platz haben; von Ewigkeit her mußte Gott den Beschluß gefaßt haben, ob die Welt Dasein empfangen sollte oder nicht. Aber er konnte ebenso gut von Ewigkeit entschlossen sein, die Welt nicht zu schaffen, als sie zu schaffen. Das Wollen der Dinge außer Gott gehört nur insofern zu dem Wollen, welches der Gottheit wesentlich ist, als Gott durch dasselbe die unendliche Fülle und die Unabhängigkeit seines Wesens vor sich selber darstellt, gleichsam ausspricht, um in demselben mit höchstem Wohlgefallen zu ruhen. Nun würde er dies aber ebenso wohl durch den Beschluß, nicht zu schaffen, als durch den Beschluß, zu schaffen, tun. Wenn Gott schafft, so will er sich selbst, und stellt sich dar als den Höchsten und Unabhängigen dadurch, daß alles Geschaffene ihm unterworfen und zu ihm, von dem es ausgegangen, als zu seinem Endzwecke zurückgeführt wird: wenn er nicht schafft, so stellt er sich als den Höchsten und Unabhängigen dadurch dar, daß er sich als den in sich selbst unendlich Reichen, der keines andern bedarf, will und bejaht[2].

Also auch ohne die Schöpfung würde das göttliche Erkennen und Wollen in sich selbst absolut vollkommen sein. Aber heißt das nicht so viel, als die Entschließung zur Schöpfung für einen Akt vernunftloser Willkür erklären? Keineswegs. Wir haben nicht gesagt, die gedachte Entschließung ermangle überhaupt eines Grundes in den göttlichen Vollkommenheiten: wir haben nur behauptet, dieselbe könne nicht darin ihren Grund haben, daß sie besser mit den göttlichen Vollkommenheiten übereinstimme als die Entschließung zum Nichtschaffen. Von allem, was Gott tut, ist der Grund in seinen Vollkommenheiten; aber der Grund, weshalb er dieses und nicht jenes tut, ist nur in seinem Willen zu suchen. Es ist keine Willkür, wenn jemand bei der

[1] Hierüber ausführlicher S. Thom., S. theol. 1, q. 19; Summa c. gent. l. 1, c. 72 ff; Kleutgen, Philosophie der Vorzeit I, n. 351 ff.

[2] Man vergleiche Kleutgen a. a. O. n. 355.

klaren Erkenntnis, daß keine Regel der Weisheit fordert, die eine Handlung der andern vorzuziehen, von seiner Freiheit Gebrauch macht; nur der handelt mit tadelnswerter Willkür, der auf die Regeln der Weisheit nicht achtet. Vor Gottes unendlicher Weisheit liegen unzählig viele Wege, auf welchen Gott denselben Zweck auf gleich vollkommene Weise erzielen kann. Weil er sich selber als das unendlich vollkommene Wesen erkennt, deshalb urteilt er, daß vor ihm alles ist, als wäre es nicht, und daß alles, was außer ihm sein kann, für ihn weder groß noch gering, und daß in seinem Wesen kein Grund ist, welcher erheischte, daß von allem auch nur irgend etwas wirklich werde.

Aus unsern Erörterungen ergibt sich ohne weiteres, daß Gott selbst, wie die erste Ursache, so auch der letzte Zweck aller Dinge ist. Denn Gott ist es, welcher, wie wir gesehen haben, bei allem, was in der Welt geschieht, nicht nur als erste Wirkursache, sondern auch als letzte Zweckursache der Urgrund des Geschehens ist[1]. Er ist es, welcher alles Geschehen zu dem nächsten ihm entsprechenden Zwecke hinleitet. Indem er dieses tut, bezweckt er in letzter Instanz dasjenige, was ihm selbst eigentlicher Zweck ist. Das aber ist Gott selber in der Weise, wie soeben erklärt worden. Also ist auch Gott das Endziel aller Dinge[2].

Dies ist aber nicht so zu verstehen, als suche Gott einen Zuwachs, oder als ginge er selbst durch das Streben der Dinge in einen vollkommenen Zustand über oder werde gar erst dadurch in irgend einer Weise verwirklicht, sondern er ist dasjenige, was alle Dinge für sich, ein jegliches nach seiner Art, zu erreichen suchen, indem sie sich ihm in irgend einer Weise verähnlichen. Das Streben und Wollen eines jeden Wesens ist nämlich auf irgend ein Gutes gerichtet: nichts aber ist gut als durch Teilnahme an dem absolut Guten. In einer ganz

---

[1] In der S. theol. 1, q. 105, a. 5 führt der hl. Thomas die Wirksamkeit Gottes in den Dingen auf drei Momente zurück: 1. secundum rationem finis; 2. primum agens movet secundum ad agendum, et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; ... Deus movet res ad operandum quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem; 3. Deus etiam dat formas creaturis agentibus et eas tenet in Esse (conservans formas et virtutes rerum); ipse Deus est propria causa ipsius Esse universalis in rebus omnibus quod inter omnia est magis intimum rebus.

[2] Ausführlicher bei S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 17; S. theol. 1, q. 44, a. 4. Um alle Mißverständnisse fernzuhalten, muß man stets vor Augen behalten, daß Gott vermöge seiner Heiligkeit die Ordnung will und wollen muß, und aus diesem Grunde alles auf sich bezieht. Lessius sagt: „Infinita perfectio et eminentia Dei super omnia creata est causa, cur Deus non possit aliquid velle vel facere, nisi ex intentione suae gloriae“ (De perfect. div. l. 14, c. 3). Und vorher: „Sicut Deus necessario est primum eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, cuius gratia omnia. At proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquod bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile, quod Deus possit sibi acquirere praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantissimum. Ergo fieri non potest, ut Deus aliquod faciat aut velit non intendens gloriam suam.“

besondern Weise erreichen die mit Vernunft begabten Geschöpfe die göttliche Vollkommenheit: sie vermögen infolge ihrer Vernunfttätigkeit zum intellektuellen Besitz derselben zu gelangen[1].

Die göttliche Vollkommenheit ist also in dreifacher Hinsicht Endzweck. Gott besitzt seine Vollkommenheit sowohl dem Sein nach (weshalb er der absolut Gute ist) als auch durch vollkommene Erkenntnis und Liebe (weshalb er der absolut Selige ist): der geschaffene Geist erreicht sie nicht seinem Sein nach, wohl aber durch seine erkennende und liebende Tätigkeit (weshalb er Anteil an der Seligkeit Gottes erhält). Die vernunftlosen Geschöpfe hingegen können die göttliche Vollkommenheit weder dem Sein nach noch durch ihre Tätigkeit erreichen, sondern sich ihr nur durch einige Ähnlichkeit nähern; weshalb sie weder am göttlichen Sein noch auch an der göttlichen Seligkeit Anteil haben. An seiner Vollkommenheit haben sie Anteil, insofern sie dieselbe im Bilde oder als Spur darstellen[2]. Die Geschöpfe sind dafür da, um durch Offenbarung der göttlichen Vollkommenheiten Gott, ihren Schöpfer, zu verherrlichen.

Fragten wir noch, inwiefern sich die gewöhnlichen Naturdinge Gott, ihrem Schöpfer, verähnlichen, so wäre die Antwort in wenigen Worten folgende. Indem sich die Dinge erstens infolge der von ihrem Urheber erhaltenen Natur ihr Volumen (d. h. ihren Quantitätstypus nebst den damit verbundenen Eigenschaften) auswirken, sind sie ein Bild der Gottheit, insofern letztere der Grund und Ursprung aller ihrer Vollkommenheiten ist. Indem sie sich zweitens in ihrem Sein und Zustand zu bewahren trachten, sind sie ein Bild der göttlichen Unveränderlichkeit und des Willens, mit welchem Gott sich selber will; zudem bewahren sie in ihrem Sein die Ähnlichkeit mit Gott, welche ihnen die göttliche Weisheit eingeprägt hat[3]. Indem die Dinge drittens verursachend in Tätigkeit treten, tragen sie erst recht eine Ähnlichkeit mit Gott, ihrem Urheber, zur Schau[4]. Der Natur der Sache nach trägt jede Wirkung eine Ähnlichkeit mit ihrer Ursache an sich. Das Wesen des Naturwirkens (der *actio transiens*) besteht zunächst darin, auf anderes verändernd, vervollkommnend einzuwirken, anderes sich selber ähnlich zu machen, von dem Eigenen an anderes mitzuteilen (n. 113). Das alles besagt eine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Schöpferakt, welchem alle Dinge ihr Dasein verdanken, und mit dem göttlichen Erhaltungsakt sowie der göttlichen Beihilfe (n. 677), wodurch allem, was da ist und wird, das Sein beständig zufließt. Denn Gott bringt Sein hervor, um anderes sich ähnlich zu machen, anderem von dem Seinigen gleichsam mitzuteilen. Das Naturwirken hat aber auch die sog. „Auslösung" von Tätigkeiten (n. 114) im Gefolge, d. h. es schafft die Bedingungen, unter

[1] Ausführlicher bei S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 18 19.
[2] S. Thom., 2 dist. 1, q. 2, a. 2.
[3] S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 19. [4] Ebd. c. 21.

denen andere Dinge in die ihrer eigenen Natur entsprechende Tätigkeit eintreten können. Auch Gott, der erste Beweger, veranlaßt, wie wir gesehen haben (n. 678), in der Welt eine großartige Auslösung, indem er durch die von ihm ausgehende Bewegung alle Dinge zu der ihrer eigenen Natur entsprechenden Tätigkeit veranlaßt. Viertens endlich erstrahlt in der Region des Lebens noch in ganz besonderer Weise eine Ähnlichkeit mit der Gottheit, indem alles Lebendige ein Abglanz jener göttlichen Vollkommenheit ist, vermöge deren Gott in seinem Wirken ganz und gar unabhängig ist und von keiner Seite irgend einen Zuwachs an Vollkommenheit empfängt.

Bei unserer bisherigen Inbetrachtnahme haben wir uns eine Wahrheit vergegenwärtigt, deren Anklänge wir früher seitens des pantheistischen Monismus vernommen hatten. Man sagt, die Welt sei eine Entwicklung innerhalb der Gottheit. Im Munde der Pantheisten ist dieser Satz bis in die innerste Wurzel hinein irrig. In dem Sinne ist der Satz wahr, daß die Welt von Gott, ihrem schöpferischen Urgrunde, ausgegangen ist und zu Gott als ihrem letzten Ziele zurückkehrt. *Circulus a bono in bonum revolutus.*

Aus unseren obigen Erörterungen behalten wir den Gedanken fest, daß Gott, wofern er die Welt erschaffen wollte, es sich selber schuldete, dieselbe zu erschaffen zu seiner eigenen Verherrlichung.

680. Wäre es also nicht richtig — so könnte man einwerfen —, daß das Verhältnis Gottes zur Welt gänzlich von Güte und Liebe gegen eben diese Geschöpfe getragen wird? Die oben dargelegte Lehre der alten Schule ist hie und da dahin mißverstanden worden, als hätte man sagen wollen: Gott habe die Welt zu einem selbstsüchtigen Zweck gemacht. Nichts ist unwahrer als dieses. Wurde ja doch besonders hervorgehoben, daß Gott als ein Wesen, welches durch sich selbst ist und durch sich selbst eine unveränderliche Beschaffenheit hat, in keiner Weise etwas zu seinem eigenen Nutzen von den Geschöpfen erwarten kann. Der vornehmliche Gegenstand des göttlichen Wollens, so lehrt der hl. Thomas, ist die Vollkommenheit Gottes selber; sie ist also auch der höchste Zweck, um dessentwegen er alles will, was er will. Aber es ist dies Wollen seiner Vollkommenheit kein Verlangen nach etwas, was er nicht besäße, sondern ein Wollen der Liebe, womit er, was er besitzt, umfaßt. Den Geschöpfen ist es eigen, aus Verlangen nach dem höchsten Ziel zu handeln; denn sie haben ihr Gutes nicht in sich, sondern empfangen es von einem andern. Ihr Wollen also ist ein Suchen und Streben. Aber Gott, der in sich selbst das höchste Gut besitzt, kann nicht aus Verlangen, sondern nur aus Liebe zu diesem handeln[1]. Er schafft,

[1] „Agere propter indigentiam Deo non competit. . . . Deus ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem" (S. Thom., S. theol. 1, q. 44, a. 4 ad 1. Man vergleiche S. August., De doctrina Christ. l. 1, c. 31).

erhält, regiert die Weltdinge, weil er sich darin gefällt, daß jenes Gute, welches er in sich besitzt, vervielfältigt werde, somit nicht nur in sich selber, sondern auch in Abbildern da sei. Es ist Gott eigen, von dem Guten, welches er hat, mitzuteilen, ohne etwas von andern zu empfangen: freigebige und reine Güte ist die natürliche Beschaffenheit seines Wollens[1].

Dieses reine göttliche Wohlwollen wird in keiner Weise dadurch beeinträchtigt, daß Gott vermöge seiner Wesenheit schließlich alles auf die Verherrlichung der Gottheit bezieht. Ein Vater kann seinem kranken Sohn aus edlem Wohlwollen die Gesundheit wünschen, und dabei zugleich die Gesundheit des Sohnes wünschen, damit derselbe wieder seine Arbeiten verrichten könne. Ferner ist das Wohlwollen selbst ein Vorzug dessen, welcher es übt: warum sollte letzterer sich selbst diesen Vorzug nicht dürfen verschaffen wollen? Dies hatte wohl Aristoteles[2] im Sinne, als er behauptete, jede Liebe gegen andere sei ein Ausfluß geordneter Selbstliebe. Schließlich ist der Natur der Sache gemäß mit jedem Wohlwollen gegen andere eine Freude über das Wohlergehen dieser sowie auch der Wunsch verbunden, von den Geliebten wieder geliebt zu werden: Affekte, welche sicher auf Selbstlosigkeit des Wohlwollens nicht den geringsten Schatten werfen. Oder wer wollte behaupten, die Mutter übe deshalb gegen ihr Kind kein edles Wohlwollen, weil sie über dessen Wohlergehen selbst Freude empfindet und den Wunsch hegt, von ihrem Kinde wieder geliebt zu werden? Bei derartigen Vergleichen müssen wir allerdings stets im Auge behalten, daß bei aller Ähnlichkeit dennoch zwischen Göttlichem und Menschlichem eine wesentliche Ungleichheit stattfindet, indem ja alles Kreatürliche von jeder Art der Unvollkommenheit und Beschränktheit befreit werden muß, wenn es uns Göttliches im Bilde darstellen soll. Aber diese Ungleichheit läßt hier wie überall Gottes Vollkommenheit nur noch in hellerem Licht erstrahlen.

Von der freien Güte, in welcher der Schöpfungswille wurzelt, ist eine andere Güte zu unterscheiden, welche den Schöpfungswillen zur Voraussetzung hat und unter dieser Voraussetzung allerdings notwendig ist[3].

In der Voraussetzung, daß Gott der Herr eine Schöpfung will, ist es für ihn eine Notwendigkeit, den Geschöpfen Güte und Liebe zu bezeigen. Dieses Wohlwollen ist ein Ausfluß der Liebe, mit welcher Gott sich selber will. Weil Gott in sich selber alle Vollkommenheiten achtet und liebt, darum muß er auch in den geschaffenen Wesen die Vollkommenheiten, durch welche sie ihm ähnlich sind,

[1] S. Thom., 1 dist. 45, q. 1, a. 2; Summa c. gent. l. 3, c. 18; S. theol. 1, q. 44, a. 4. Man vergleiche Vasquez, In 1 p. q. 19, a. 5, d. 82, c. 2.
[2] Ethic. Nic. l. 9, c. 4 8, 1166 a. 1, 1168 b. 9.
[3] S. Thom., Summa c. gent. l. 2, c. 28.

achten und lieben. Wenn Gott die Geschöpfe nicht nach dem Grade, als sie seiner Vollkommenheit teilhaftig sind, liebte, so würde er sich selbst mißachten. Infolge dieser Liebe ist Gott gütig gegen die Geschöpfe, ist geneigt, ihnen die Gaben zu verleihen, durch welche sie zu einer ihrer Natur entsprechenden Vollendung gelangen können.

Da hätten uns also unsere Gedanken mit logischer Konsequenz zu einer Wahrheit hingeleitet, welche ebensosehr den edlen Erwartungen des menschlichen Herzens wie den strengen Ergebnissen menschlicher Wissenschaft entspricht. Der Inhalt unseres beschränkten Erfahrungskreises sowie der Umfang unseres stets wachsenden Naturwissens besitzt hier schon eine für alle Fälle endgültige Ausdeutung, welche Herz und Geist in gleicher Weise befriedigt. Im Lichte jener Wahrheit werden uns die erweiterten Aufschlüsse über den großartigen Reichtum des Kosmos nicht niederdrücken; sie erheben uns. Trotz der unheimlichen Größe der weiten Welt fühlen wir uns im Dasein heimisch, weil die Liebe, als deren Werk wir diese große Welt erkennen, noch viel weiter und größer und dabei doch uns näher ist. Mit vollem Vertrauen darf ich mich dem beseligenden Gedanken hingeben, daß er mich liebt, der diese ganze Welt erschuf und über allen Himmeln thront. Wir dürfen zu ihm aufblicken und sagen: „Vater unser, der du bist in dem Himmel!“

681. Aus unsern Überlegungen ist ersichtlich, daß zwischen der Endabsicht Gottes bei der Schöpfung der Dinge (dem Zweck des Schöpfers) und der Bestimmung der Welt (dem Zweck der Schöpfung) wohl zu unterscheiden ist. Der letzte Grund, weshalb Gott schuf, d. h. dasjenige, worauf das Wollen Gottes, da er die Welt hervorbrachte, als auf seinen eigentlichen und vorzüglichen Gegenstand gerichtet war, kann nichts Geschaffenes, nichts Endliches, sondern nur das ewige und unendliche Wesen Gottes selbst sein. Alles göttliche Wollen, auch jenes, durch welches Gott die Welt schafft und regiert, ist ein Wollen seiner heiligsten Wesenheit, ein liebendes Umfangen derselben. Weder die Herrlichkeit seines Namens, noch die Glückseligkeit der Geschöpfe, noch irgend etwas, was durch die Schöpfung erreicht werden mag, kann Gott anders als wegen seiner Wesenheit, aus Achtung und Liebe zu ihr wollen. Dies ist die innere Ehre Gottes, von der also festzuhalten ist, daß sie seine Endabsicht, den Zweck des Schöpfers bildet.

Unterschieden hiervon muß als Zweck der Schöpfung, Bestimmung der Welt, jenes Gute bezeichnet werden, welches durch die Schöpfung erreicht werden soll. Dieses Gute ist ein doppeltes: zuerst Gottes äußere Ehre und dann die Vollendung und Glückseligkeit der Geschöpfe. Wie die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens der Grund ist, weshalb alles Wollen Gottes nur auf ihn selbst als höchsten Zweck und vornehmlichsten Gegenstand gerichtet sein kann, so ist sie auch der Grund, warum Gott zwar vollkommen frei ist, zu schaffen oder auch nicht zu schaffen, so oder anders zu schaffen:

wenn er aber schafft, notwendig sowohl zu seiner Ehre als auch zum Wohle seiner Geschöpfe schafft. Denn aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens ergibt sich, daß Gottes Wirken kein Suchen und Empfangen, sondern nur ein Lieben und Mitteilen sein kann; und in eben dieser Vollkommenheit der Wesenheit Gottes liegt der Grund, weshalb sein Wirken ihn notwendig verherrlicht und er diese Verherrlichung notwendig will. „Geheiligt werde dein Name!" So lautet die erste und notwendigste aller Bitten, welche sich der Brust des Menschen entringen soll.

Andererseits ist die unvollkommene Natur der Geschöpfe der Grund, weshalb sie in jenem doppelten Sinne für Gott geschaffen sind, d. h. ihn zum Zweck haben. Weil sie in ihrem innersten Wesen abhängig und beschränkt sind, so müssen sie ihrem Schöpfer untergeordnet und unterworfen sein; und weil sie in sich selbst nicht besitzen, was sie vollkommen und selig machen könnte, so müssen sie in dem, von welchem sie ihr Sein haben, auch die Vollendung ihres Seins suchen[1].

Worin besteht aber nun jene Vollendung und Vollkommenheit, welche über die Geschöpfe zu ihrem eigenen Besten und zu Gottes Verherrlichung ausgebreitet ist? Wo ist der Maßstab, an dem wir die Dinge messen und nach dem wir erkennen können, warum es ihnen gut ist, so zu sein, wie sie sind? Hier eröffnet sich zunächst, wie Professor v. Hertling treffend bemerkt, der Gedankengang, welchen von jeher jede teleologische Weltbetrachtung einschlagen mußte. Soll die Welt die göttliche Vollkommenheit in möglichst hohem Grade zum Ausdruck bringen, so ergibt sich aus der Beschränktheit der Einzelwesen die Notwendigkeit, daß die Naturdinge in eine unermeßliche Vielheit und Verschiedenheit auseinandergehen, ähnlich wie der Mensch vieler Worte bedarf, um der überfließenden Fülle seines Intellektes Ausdruck zu geben[2]. Der hl. Thomas[3] stellt die große Anzahl und Verschiedenheit der Geschöpfe als die Grundeigentümlichkeit der Welt dar.

Strebt ferner das ganze Universum einem letzten Ziele zu, so ist die Natur jedes einzelnen und das Ziel, welchem seine Entwicklung

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 452 ff.

[2] „In hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus" (S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 47).

[3] „Primum esse diximus divinam bonitatem quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dein vero rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis et agentibus et patientibus et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo summa ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur" (ebd.; man vergleiche S. theol. 1, q. 47, a. 1 2).

zustrebt, bedingt und bestimmt durch die Stelle, die es im Plane des Ganzen einzunehmen hat. In dem einstimmigen Zusammenhang des Ganzen, in der Hinordnung aller Teile der Welt zueinander wie zu dem gemeinsamen Zweck, welcher in der Verwirklichung des umfassenden Planes besteht, zeigt sich die Güte und Vollkommenheit der Welt[1]. Insofern dann diese Teile mannigfach zusammengesetzt und der Entwicklung unterworfen sind, erscheint die Stelle, welche jedes einzelne im ganzen einzunehmen hat und mit der erreichten Vollendung seiner Natur wirklich einnimmt, als der Zweck seiner Teile und als das Ziel, welchem es durch seine Entwicklung und Betätigung zustrebt. In der Hinordnung zu dieser selbst zweckvollen Natur des einzelnen Weltwesens offenbart sich die Vollkommenheit der Beschaffenheit wie der Verknüpfung seiner Teile[2]. Aber wonach bemißt sich der Zweck des ganzen Wesens? Vieles wird erklärt durch den Nutzen, insofern das Einzelne für den Fortbestand des Ganzen von Bedeutung ist[3]. Zu den nutzbaren Eigentümlichkeiten treten eine Menge solcher Einrichtungen hinzu, deren Bedeutung wesentlich in der Formation und Gestaltung liegt. Im Organischen gesellen sich die morphologischen Momente zu den physiologischen. Warum also ist es den Dingen gut, zu sein, wie sie sind, auch rücksichtlich des Teiles ihrer Ausstattung, welcher für die Fortexistenz der Dinge selbst ohne praktischen Nutzen ist? Man spricht von Modifikation gewisser Grundtypen, versucht Ordnung in der Mannigfaltigkeit festzustellen, indem man nach genial ausgedachten Systemen die bunte Gestaltenfülle auf einige wenige zurückzuführen trachtet. Aber worin sollen wir denn schließlich den eigentümlichen und ursprünglichen Wert dieser Formen erblicken, welche wie ein musikalisches Thema durch zahlreiche Variationen hindurchgeführt werden?[4]

Die christlichen Peripatetiker pflegten sich in der Beantwortung dieser Fragen an jenen bekannten Spruch im Buch der Weisheit anzulehnen, wo es heißt, Gott habe alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet[5]. Hierbei ergingen sie sich in den geistvollsten Erklärungen, deren Wiedergabe uns zu weit von dem uns vorgesteckten Weg ableiten würde[6]. Es genügt, zu bemerken, daß der Kerngedanke ihrer Ausführungen besagt, die Naturdinge bekundeten Vollkommenheiten, welche für sie selbst ohne Bedeutung seien, und nur dadurch Bedeutung gewönnen, daß man annähme, sie seien die sichtbaren Schriftzeichen einer geistigen Sprache, in welcher die über der Welt stehende Gottheit ihre Gedanken eingekleidet habe. „Durch das Maß

[1] Arist., Metaphys. l. 12, c. 10, 1075 a. 13 19.
[2] Man vergleiche Conimbricensis in Arist., Phys. l. 2, c. 9, q. 2, a. 1.
[3] S. Thom., Summa c. gent. l. 2, c. 39 ff.
[4] v. Hertling, Albertus Magnus 135. [5] Weish 11, 21.
[6] Man vergleiche u. a. S. Thom., S. theol. 1, q. 5, a. 5; 1, 2, q. 85, a. 4; Quaest. disp. q. 21 De verit. a. 6; ferner S. Bonav., 1 dist. 3, p. 1, dub. 6; Itinerarium mentis c. 1, n. 11; Breviloqu. p. 2, c. 1.

seines Seins", sagt Albertus Magnus[1], „durch das spezifische Wesen, welches einem jeden Ding in der Reihe der übrigen Geschöpfe die bestimmte Stelle anweist, durch das Gewicht oder die reale Beziehung, durch welche das eine in Wechselwirkung zu den übrigen tritt und seinen Einfluß äußert und mit ihnen zusammen für die Verwirklichung des Weltplanes tätig ist, weist jedes Geschaffene unverkennbar auf den mächtigen, weisen und gütigen Urheber hin, dessen Macht es hervorbringt, dessen Weisheit es gestaltet, dessen Güte es ordnet." Wie eine natürliche, weltliche Theologie liegt die sichtbare Natur nach einem Ausspruch Hugos von St Viktor vor dem Menschen ausgebreitet, damit er darin die Wissenschaft von Gott lese. Wohin wir uns wenden, sagt der hl. Augustinus, redet die göttliche Weisheit zu uns durch die Spuren, welche sie in irgend einer Weise ihren Werken aufgedrückt hat. Die Spur Gottes in den Geschöpfen bewährt die Ähnlichkeit, welche überall das Werk mit dem Urheber verbindet. „Spur" ist freilich eine ganz unvollkommene Ähnlichkeit: sie ist weit weniger als ein Bild; sie ist im ersten und ursprünglichsten Sinne nichts wie der Abdruck des Fußes im Staube der Straße; die Spur Gottes in den Dingen deutet gleichsam darauf, daß der Schöpfer über die Kreatur hingeschritten ist. Die Schöpfung weist auf den Schöpfer, ihre Zier auf seine Schönheit, die Größe ihrer Masse wie der in ihr beschlossenen Kräfte auf seine Unendlichkeit, ihre Zeitlichkeit auf seine Ewigkeit. Diese Gedanken, welche wir bei Albertus Magnus zusammengestellt finden[2], haben spätere Denker, namentlich der hl. Thomas[3], weitläufiger ausgeführt und tiefer begründet.

Letzterer vergleicht die Welt mit einem Organismus (n. 176). Wie in einem Organismus jeder Teil zunächst da sei für die ihm entsprechende Tätigkeit, ferner jeder untergeordnete Teil für den höheren, alsdann alle Teile für den Bestand des Ganzen und schließlich das Ganze über sich hinausweise, so strebe auch in dem Universum zunächst ein jeder einzelne Teil der ihm selbst entsprechenden Vollendung entgegen; ferner sei das Niedrigere für das Höhere, alsdann seien alle Teile für die Vollkommenheit des Ganzen, und schließlich weise das ganze Universum auf Gott, dessen Güte es offenbare[4]. Je mehr die neuere Wissenschaft in der Kenntnis der Natur fortschreitet, desto mehr stellt sich heraus, daß die Auffassung der Alten die einzig richtige ist. Denn auf allen Gebieten der Natur zeigt sich die Anpassung der Teile aufeinander, die Einigung aller Teile zur Vollendung

[1] S. theol. 2, 28 a. [2] v. Hertling, Albertus Magnus 135.

[3] Über den Begriff „vestigium" siehe man S. Thom., S. theol. 1, q. 45, a. 7.

[4] „Singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei" (ebd. 1, q. 65, a. 2).

des Ganzen; dabei tritt ein Reichtum, eine Überfülle von Pracht und Schönheit zu Tage, welche den Geist zu staunender Bewunderung hinreißt und über die Bedeutung der Einzelwesen, wenn man dieselben in sich selber betrachtet, hinausweist. Dies bleibt wahr, mag uns ein P. Secchi die lichten Wunder der Sternenwelt erzählen, oder mag uns ein Häckel die schleimigen Quallen des Meeres beschreiben. Überall in der Ökonomie der Natur zeigt sich eine weise Sparsamkeit, welche mit Pfennigen rechnet, und zugleich ein verschwenderischer Reichtum, welcher Milliarden wegwirft. In jeder Hinsicht weist der Haushalt hin auf die Unendlichkeit dessen, welchem er angehört. Je mehr der denkende Geist die erdrückende Fülle des Wunderbaren überschaut, desto mehr wird er sich bewußt der eigenen Ohnmacht und der göttlichen Allmacht.

Rekapitulieren wir, so sehen wir, daß Gott in verschiedener Beziehung letzter und höchster Zweck genannt werden kann. Er ist Zweck des Schöpfers und Zweck der Schöpfung. Zweck des Schöpfers, d. h. der letzte Grund seines schöpferischen Willens, ist Gott, sofern er das in sich selbst vollkommenste und unendliche Wesen ist. Zweck der Schöpfung ist er in doppelter Beziehung: erstens, insofern er als vollkommenstes Wesen nach außen geoffenbart und verherrlicht werden kann, und zweitens, insofern er das vollkommenste Wesen, das höchste Gut ist, welches selbst von keinem empfängt, aus dessen Fülle aber alle das, was sie sind und haben, empfangen. So wird uns erklärt, wie Gott alles in allem ist, und der reiche Sinn des Wortes erschlossen, welches der Herr am Tage der Vollendung spricht: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende.“ [1] Diese zwei Beziehungen dürfen wohl in Gedanken getrennt, nicht aber als in Wirklichkeit getrennt gedacht werden. Denn ebendadurch, daß Gott sein Wesen offenbart und verherrlicht, schafft und vervollkommnet er seine Geschöpfe; und ebendadurch, daß er diesen Dasein und Vollkommenheit verleiht, offenbart und verherrlicht er seinen Namen. Aus der Achtung und Liebe, womit Gott sein heiligstes Wesen umfängt, entspringt sowohl das Wohlgefallen an seiner Verherrlichung als auch jenes an unserer Glückseligkeit; er will sich dadurch verherrlichen, daß er wohltut. Hierin liegt ohne Frage eine Überordnung der Verherrlichung Gottes über das Wohl der Kreatur, und zwar eine sehr bedeutsame, weil ja überall der Schöpfer den Geschöpfen vorgehen muß. Aber in Wirklichkeit ist beides auf das innigste verschmolzen. Gott verherrlicht sich in der Schöpfung erstlich dadurch, daß er Wesen hervorbringt, aus deren Vollkommenheiten seine eigenen Vollkommenheiten einigermaßen widerleuchten: aber ebendadurch teilt er den Geschöpfen alles, was sie Gutes haben, mit; und das meiste teilt er denjenigen unter ihnen mit, welche er durch die vernünftige Natur in besonderem Sinne zu seinen Ebenbildern ge-

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 454.

macht hat[1]. Speziell noch wird er zweitens dadurch verherrlicht, daß diese vernünftigen Geschöpfe ihn erkennen, loben und in freier Selbstbestimmung seinen heiligsten Willen, den Träger der gesamten ethischen wie physischen Ordnung, zur Norm ihres Lebens und Strebens nehmen. „Dein Wille geschehe." Aber gerade hierin liegt auch die einzige Seligkeit, das einzige Glück für die vernünftige Kreatur. „Mein Herz, o Gott, ist nicht ruhig, bis es ruht in dir." Am Tage der Vollendung wird alles ebendadurch, daß es zu Gott zurückkehrt und Gott unterworfen wird, verklärt und unsterblich werden[2].

682. Vorsehung! Mit diesem Wort pflegen wir das ganze Verhältnis Gottes zu der bestehenden Welt zusammenzufassen. Der Deismus leugnet alle derartigen Beziehungen und will daher von göttlicher Vorsehung nichts wissen: Gott kümmere sich nicht um die Welt, sondern überlasse sie planlosem Zufall, und folglich brauche sich der Mensch auch nicht um Gott zu kümmern.

Man kann Gottes Vorsehung auffassen in ihrem Grunde und auch in ihrer Ausführung. In ihrem Grunde gefaßt, ist sie die Bestimmung der Dinge für ein entsprechendes Ziel durch entsprechende Mittel. Solche Bestimmung ist Gegenstand des göttlichen Intellektes und des göttlichen Willens: der Intellekt stellt die Ordnung dar, und der Wille greift sie auf und bestimmt ihre Ausführung. In der Ausführung betrachtet, ist die göttliche Vorsehung eben die wirksame Hinleitung der geschaffenen Dinge zu ihrem ihnen von Gott vorgesteckten Ziele; wir pflegen eine derartige Hinleitung auch mit dem Wort „Regierung der Welt" zu bezeichnen.

Das Dasein der Vorsehung läßt sich a posteriori und a priori erweisen. Wollten wir den ersten Weg einschlagen, so müßten wir aus der Beobachtung des Weltganges und der Geschichte der Menschheit eine großartige Fülle von Tatsachen feststellen und ausdeuten. Gewiß, dieser Weg ist möglich. Uns Menschen fehlt freilich bei der Beschränktheit unseres Gesichtskreises der alles umfassende und durchschauende Überblick, aber es ragen doch Partien genug in unsere Erkenntnis hinein, welche, wenngleich sie uns als Bruchstücke erscheinen, dennoch das Ganze in seinem ununterbrochenen majestätischen Gange uns zum Bewußtsein bringen. Indessen, so einladend auch diese Romantik der weiten Wirklichkeit vor unsern Geist hintritt, wir verzichten lieber auf eine so mühevolle Wanderung, da sich ja die Begründung a priori ganz einfach und natürlich unserer Beachtung darbietet und volle Sicherheit gewährt.

Wer vom Dasein Gottes überzeugt ist, kann an der Vorsehung nicht zweifeln. Denn Gott in seiner Weisheit kann nicht umhin, das Geschöpf für eine seiner Natur entsprechende Bestimmung ins Dasein zu führen. In seiner Güte wird er demselben zur Erreichung seiner

[1] S. Thom., S. theol. 1, q. 93, a. 1.
[2] Kleutgen a. a. O. n. 455.

Bestimmung behilflich sein wollen. In seiner Allmacht besitzt er auch die Mittel, um alles das, was seine Weisheit und Güte erwarten lassen, im Werke auszuführen.

Wir haben festzustellen, in welcher Weise wir uns das Walten der göttlichen Vorsehung zu denken haben; in unsern bisherigen Überlegungen haben wir auch für diesen Punkt die leitenden Gesichtspunkte gewonnen.

Solang wir Menschen an die Sinnlichkeit gebunden sind, müssen wir bei unsern Gedanken über das Übersinnliche uns davor in acht nehmen, daß wir nicht die dem sinnlichen Dasein anklebenden Beschränktheiten auf das geistige Gebiet übertragen. Vor diesem Fehler müssen wir uns noch mehr hüten, wenn wir Gott zum Gegenstande unseres Nachdenkens machen[1]. Wie leicht kann es da geschehen, daß wir Gott, dem unendlichen, absolut vollkommenen Wesen, Seins- und Handlungsweisen andichten, welche mit kreatürlicher Beschränktheit verquickt sind! Mit Recht halten wir dafür, daß Gott seinen Geschöpfen, aber namentlich den Menschen gegenüber eine liebevollere Vorsehung übe als eine Mutter gegen ihr innigst geliebtes Kind. Eine menschliche Vorsehung können wir uns nicht denken ohne eine Reihe an und für sich zusammenhangsloser Entschlüsse, welche je nach dem Eintreten verschiedener Verhältnisse und Anforderungen gefaßt werden; dabei sind alle auf das Wohl des geliebten Gegenstandes bezogen, nicht ohne wiederholte ändernde Eingriffe in den Ablauf naturgesetzlichen Geschehens, durch welche die Dinge dem Wohl des geliebten Gegenstandes dienstbar gemacht werden sollen. Daher die Erscheinung, daß wir, wie Lotze[2] bemerkt, geneigt sind, die göttliche Leitung der Welt in eine Reihe loser Entschlüsse auseinanderfallen zu lassen und uns dieselbe als unstetige, wiederholte, von außen an den Naturlauf herantretende Eingriffe einer schöpferischen Tätigkeit vorzustellen. Es will uns so vorkommen, als läge darin, daß alle späteren Entschlüsse nur notwendige Folgen eines ersten, alle späteren Wirksamkeiten nur unabwendbare Folgen eines ursprünglichen Schöpferwillens sein sollen, eine Gebundenheit des Handelns, welche mit dem Begriff eines lebendigen, vorsehenden Gottes unverträglich scheint. Die Fähigkeit, stets verändernd in den Gang der Naturentwicklung einzugreifen; die Möglichkeit, zuzunehmen an Einsicht und Umfang des Willens und später nicht zu wollen, was man früher wollte; das Bewußtsein endlich, nicht nur über der zukünftigen Gestaltung der Ereignisse, sondern selbst über der Folgerichtigkeit des einmal gefaßten Entschlusses immer noch als ein unabhängig Entscheidendes zu schweben: das ist es, was wir in einer lebendigen Vorsehung

[1] Hierauf bezieht sich u. a. die Bemerkung des hl. Thomas: „Procedunt hae obiectiones ex eo, quod cognitio divini intellectus et operatio divinae voluntatis pensantur ad modum eorum, quae in nobis sunt, quum tamen multo dissimiliter se habeant“ (In l. perihermen. lect. 14).

[2] Mikrokosmus III 9.

suchen und in der Vorstellung eines göttlichen Tuns, welches sich stetig an seine eigene Gesetzlichkeit, an die ein für allemal getroffene Einrichtung bände, zu vermissen pflegen. So ungefähr Lotze.

Diesen gar zu menschlichen Vorstellungen müssen wir Gewalt antun, müssen sie von jeden anthropomorphen Unvollkommenheiten befreien; und wie wir das tun sollen, das lehrt uns die Philosophie der Vorzeit.

Fragen wir den hl. Thomas, so sagt er uns, die Vorsehung sei weiter nichts als der Grund der Hinordnung aller Dinge zu ihrem letzten Ziele, insofern dieser Grund sich im göttlichen Verstande (natürlich den göttlichen Willen mit eingeschlossen) befindet; sie sei der göttliche Verstand selbst, insofern derselbe im Uranfange aller Dinge alles im Hinblick auf den Zweck angeordnet habe[1]. Während sich die aktuelle Hinleitung in der Zeit entwickelt, trägt die Vorsehung selbst den Charakter des Ewigen[2]. Die göttliche Vorsehung erstreckt sich so weit wie die göttliche Verursachung, d. h. auf alles insgesamt und auf jedes einzelne. Menschliche Vorsehung hat an der Naturnotwendigkeit eine Grenze; da aber die Natur selbst auch ein Werk Gottes ist, so ist sie in der göttlichen Vorsehung mit eingeschlossen[3]. Da die göttliche Vorsehung ein Ausfluß der göttlichen Liebe ist, mit welcher Gott seine Geschöpfe zum Guten hinleitet, so folgt, daß die Vorsehung sich in besonderem Grade mit jenen Geschöpfen befaßt, welche der Schöpfer mit höheren Gaben geschmückt und zu einem erhabenen Ziele bestimmt hat[4]. Auch auf die freien Willensakte bezieht sich die Vorsehung, doch so, daß die Entscheidung zu diesem oder jenem Akte gänzlich dem freien Willen überlassen bleibt, also ohne jeden physisch zwingenden Drang von seiten Gottes. In nichts offenbart sich so sehr die Größe der Allmacht Gottes als darin, daß er seinen Geschöpfen eine solche Unabhängigkeit verleihen konnte, ohne daß diese es vermöchten, sich den festen Anordnungen der göttlichen Vorsehung zu entziehen.

---

[1] „Ratio ordinandorum in finem proprie providentia est. ... Ipsa ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boethius dicit, quod providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quae cuncta disponit" (S. theol. 1, q. 22, a. 1). Zur weiteren Klarstellung dürfte folgende Bemerkung des Tolet dienen: „Hac ratione differunt scientia, dispositio, providentia, gubernatio: Scientia dicit tantum cognitionem et mediorum et finium; dispositio ultra scientiam addit ordinationem rerum cognitarum inter se ... providentia addit adhuc ordinationem in finem; gubernatio est exsecutio exterior ordinationis, quae est in mente" (In S. theol. 1, q. 22).

[2] „Ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia, et dispositio et exsecutio ordinis, quae dicitur gubernatio; quorum primum est aeternum, secundum temporale" (S. Thom. a. a. O. ad 2).

[3] Ebd. a. 2 ad 3.

[4] „Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat. In hoc enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, tanto magis sub eius providentia cadunt" (S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 90).

Ist die Vorsehung, insofern sie in der verstandesmäßigen Hinordnung aller Dinge und Ereignisse auf ihr letztes Ziel besteht, unmittelbar oder unvermittelt in Gott, so schließt doch die Ausführung dieser Hinordnung die weitschichtigsten Vermittlungen ein. In der Weltregierung wirkt Gott nicht unmittelbar, sondern er bedient sich der Geschöpfe je nach ihrer Beschaffenheit; es ist das Wirken der geschaffenen Dinge, mittels dessen Gott alles zu dem von ihm gesetzten Ziele hinleitet[1].

Es unterliegt keinem Zweifel, daß durch die wirksame Hinleitung aller Dinge und Ereignisse zu dem vorgesteckten Ziele eine gewisse Notwendigkeit und Unveränderlichkeit in den tatsächlichen Gang der Natur hineingetragen wird. Die göttliche Anordnung vorausgesetzt, muß alles so kommen, wie es gemäß der göttlichen Anordnung kommt; widrigenfalls würde ja die göttliche Vorsehung ihre Zwecke verfehlen. Boethius glaubte deshalb eine Art Fatum in dem Gange der Dinge zu erblicken[2], insofern in den an und für sich veränderlichen Dingen jene unveränderliche Anordnung sich verwirklicht, durch welche die göttliche Vorsehung alles miteinander verbunden hat. Der hl. Thomas weist diese Auffassung nicht zurück; er akzeptiert vielmehr diese fatumartige Notwendigkeit als Tatsache[3], nur will er das Wort „Fatum" nicht gebraucht wissen, weil dieser Name bereits in einer offenbar verwerflichen Bedeutung fixiert sei und somit leicht zu Mißverständnissen Veranlassung bieten könnte. Er bemüht sich, die Sicherheit und Unveränderlichkeit der von Gott einmal getroffenen Anordnungen gegen alle Einwürfe sicherzustellen[4], indem er daran erinnert, daß Gott alles und jedes bis ins kleinste hinein mit der klarsten Erkenntnis vorausgewußt habe, und daß alle Dinge wegen ihrer allseitigen Abhängigkeit von Gott mit der größten Pünktlichkeit alles das ausführen, was ihnen ihr Schöpfer zugedacht.

Hiermit ist keineswegs gesagt, daß die Untrüglichkeit der göttlichen Vorsehung alle und jede Zufälligkeit von den Dingen ausschlösse[5]. Gott, der Schöpfer, achtet die Natur der Dinge, welche er ins Dasein rief, und beläßt einem jeden Wesen die ihm entsprechende Wirkungsweise. Der Lauf der Dinge setzt sich zusammen aus Notwendigem und Zufälligem. Jede Natursache wirkt unter gewissen

[1] „Per hoc quod Deus habet immediate providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causa esecundae, quae sunt exsecutrices huius ordinis" (S. theol. 1, q. 22, a. 3 ad 2).

[2] „Fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus" (De consol. l. 4, pros. 4).

[3] „Ipsa ordinatio, secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, providentia est; secundum vero quod iam explicata in rebus, fatum nominatur ... secundum hanc ergo acceptionem negare fatum est providentiam divinam negare" (Summa c. gent. l. 3, c. 93; man vergleiche S. theol. 1, q. 116).

[4] Summa c. gent. l. 3, c. 104.

[5] S. Thom., S. theol. 1, q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; 1 dist. 39, q. 2, a. 2; Summa c. gent. l. 3, c. 69 70 71 93 94; Opusc. 2, c. 141 142.

Bedingungen oder Voraussetzungen mit einer gewissen Notwendigkeit; es ist aber nicht notwendig, daß die Bedingungen oder Voraussetzungen gerade an diesem Orte und zu dieser Zeit verwirklicht seien. Es ist notwendig, daß dürres Heu oder Werg Feuer fange, wenn glühende Funken hineinfallen; es ist aber nicht notwendig, daß diese hineinfallen und gerade jetzt hineinfallen; es kann naturnotwendig sein, daß ein Mensch vom Tode gerettet werde, wenn der Arzt im richtigen Momente die richtige Arznei reicht; aber es ist nicht notwendig, daß der Arzt im richtigen Momente beim Kranken zugegen sei. Hier haben wir jene Zufälligkeit, jene Kontingenz, von welcher die alte Schule lehrte, daß sie durch die Notwendigkeit der göttlichen Vorsehung den Vorkommnissen nicht benommen werde. Vergleichen wir die einzelnen Ursachen untereinander, so gewahren wir, daß die Zufälligkeit auf der ganzen Linie des Geschehens in der Welt eine entscheidende Rolle spielt; vergleichen wir aber die geschaffenen Dinge mit Gott, so hört alle Zufälligkeit auf. Gott weiß ja alles voraus und hat alles bei der Anordnung seiner Vorsehung berücksichtigt.

Zwei Punkte sind in Bezug auf obige Lehre klarzustellen: das Böse und das Wunder. Über das „Böse" in der Welt können wir uns unter Bezugnahme auf früher Gesagtes kurz fassen; den so viel verschrieenen „Wundern" müssen wir etwas genauer ins Auge sehen.

683. Von jeher ist die Vereinbarkeit des in der Welt bestehenden Elendes mit der göttlichen Vorsehung für beschränkte oder irregeleitete Denker der größte Stein des Anstoßes gewesen. Sei die Gottheit nun immanent oder transzendent, schreibt Liebmann[1], wird nicht ihr Idealbild besudelt vom Blute unschuldig geopferter Hekatomben? Kampf, Krieg bis aufs Messer zwischen den höchst zivilisierten Nationen; ewiger Vernichtungskrieg zwischen Mensch und Tier, zwischen den Tieren unter sich; vorzeitiger Tod und Verstümmelung zahlloser Lebewesen durch furchtbare Naturkatastrophen und entsetzliche Unglücksfälle, während doch jedes lebende Individuum, mit innerer Notwendigkeit auf Leben und Dasein hingewiesen, mit allen Fangkrallen seines Herzens sich an das Leben anklammert! Weshalb, fragt derselbe Schriftsteller, sind Pompeji und Herkulanum verschüttet, weshalb Lissabon zerstört worden? Kommt man mir etwa mit Sodom und Gomorrha? O, da hat der malitiöse Querkopf Voltaire schon die Antwort bereit:

„Lisbonne est abimée — l'on danse à Paris!"

An anderer Stelle wurde darauf hingewiesen, daß durch dergleichen Erwägungen über eine der Welt immanente Gottheit der Stab gebrochen ist. Aber wie lassen sich die Leiden und Übel mit den Vorstellungen der Macht, Güte und Gerechtigkeit der transzendenten, d. h. über die Welt erhabenen Gottheit in Einklang bringen?

[1] Analysis der Wirklichkeit 375.

Hume[1] hat die Schwierigkeit in folgendem Dilemma zugespitzt: „Will Gott das Übel hindern und ist er dazu nicht im stande, so ist er ohnmächtig; vermag er es aber, und will er es nicht, so ist er übelwollend; besitzt er aber beides, den Willen und die Macht, woher denn das Übel?" Er zieht daraus die Schlußfolgerung: „Die Betrachtung der Wirklichkeit ergibt für uns nichts anderes als den Begriff einer blinden Natur, welche durch den Einfluß eines belebenden Grundtriebes befruchtet wurde und nun ohne Rücksicht und mütterliche Fürsorge ihre unreifen Mißgeburten aus ihrem Schoße schüttet."

Plato hatte die Lösung darin zu finden geglaubt, daß er alle Unvollkommenheit in der Welt von der Materie ableitete. Gott, so lehrte er, habe alles gut machen wollen; aber bei der Entstehung der Welt sei noch eine andere, blind wirkende Ursache mit im Spiele gewesen, die Materie; diese sei daran schuld, daß die Gottheit ihr Werk nicht schlechthin vollkommen habe machen können. Trotz ihres „Nichtseins" sei es die Materie, welche die Idee in der Erscheinung hemme und entstelle. Plato redet sogar von einem Widerstand der Notwendigkeit gegen die Vernunft, welcher es der Gottheit unmöglich gemacht habe, ein durchaus vollkommenes Werk hervorzubringen.

In den Kreisen der Neoplatoniker und Gnostiker verblieb man dabei, das Entstehen des Übels auf Rechnung einer Naturnotwendigkeit zu setzen, indem man die wahlfreie Allmacht Gottes beschränkte: wohl habe Gott das Beste gewollt, aber er habe sich jener Naturnotwendigkeit nicht zu entziehen vermocht.

Bei Aristoteles ist die Lehre von der göttlichen Vorsehung äußerst stiefmütterlich behandelt worden. Seinen auf unsere Frage bezüglichen Aussprüchen läßt sich ein guter Sinn unterschieben; aber man kann nicht sagen, daß er die Lösung des Problems irgendwie zum Abschluß gebracht habe. Unter den heidnischen Peripatetikern wurden sogar Stimmen laut, welche eine Allwissenheit Gottes, die sich auf alle Einzelheiten der Natur und des Menschenlebens bezöge, in Abrede stellten. Über die Unzulänglichkeit solcher Erklärungsversuche brauchen wir keine Silbe zu verlieren.

Die Manichäer glaubten den gordischen Knoten am besten dadurch lösen zu können, daß sie ein zweites, von Gott unabhängiges Urprinzip annahmen, welches als absolut böse mit Gott, dem guten Prinzip, in beständigem Kampfe läge. Indessen wird einem jeden, der denken will, die Unmöglichkeit eines solchen Prinzips einleuchten.

In Kreisen christlicher Aszeten wird auch wohl in verschiedenen Variationen der Gedanke betont, der böse Geist verursache das Übel auf der Welt. Aber man sieht sofort, daß eine solche Lösung dem im Sinne der Philosophie gestellten Probleme nicht genügt und auf der Oberfläche bleibt.

[1] Essays and Treatises on several Subjects.

Einzelne christliche Denker suchten in der Erbsünde, in der Sünde der Stammeltern des Menschengeschlechtes, die einzige und letzte Lösung. In der christlichen „Schule" hat diese Sentenz niemals Wurzel fassen können. Denn nach der Lehre der Kirche fiel das Menschengeschlecht infolge jener Sünde wohl aus dem Stande der übernatürlichen Vollendung, des übernatürlichen Glückes, welchen die göttliche Liebe demselben als ein freies Gnadengeschenk zugedacht hatte; aber es verlor im wesentlichen nicht seine natürliche Vollkommenheit; es sank vielmehr nur herab auf den Stand der Natur, so daß es jenen Unvollkommenheiten wieder anheimfiel, welche an und für sich mit der Natur verbunden waren. Gott hatte diese an und für sich natürlichen Unvollkommenheiten (wie z. B. beim Menschen im Gegensatz zu den übrigen Geschöpfen, bei denen die Hinneigung zum wirklich Guten überwiegt, die Unbotmäßigkeit der niedern Begierden, die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, die Hinneigung zum Bösen, dessen Leichtigkeit und Annehmlichkeit reizt, die spröde Widerspenstigkeit gegen das moralisch Gute, dessen Übung schwierig und abstoßend erscheint usw.) durch besondere, außernatürliche Fügung beseitigen wollen; durch des Menschen Sünde wurde dieses Gnadenwalten der göttlichen Liebe vereitelt; der Mensch wurde seiner Natur wieder anheimgegeben. Demgemäß hielt die Kirche an dem Satze fest, daß Gott die Menschen auch in dem Zustande hätte von Anbeginn schaffen können, in welchem sie jetzt infolge der Erbsünde (dem Wesentlichen nach) befunden werden. Die Erbsünde, von deren Dasein uns die christliche Offenbarungsurkunde berichtet, gibt uns wohl den Aufschluß, daß der unvollkommene Zustand, in welchem sich die Menschheit tatsächlich befindet, gemäß der uranfänglichen Absicht der göttlichen Liebe nicht hätte sein sollen; daß die Sünde es verschuldet, wenn die über die menschliche Natur hinausgehenden Gnadengeschenke der Menschheit genommen wurden.

Betrachten wir aber den jetzigen Zustand ein wenig genauer, so finden wir, daß derselbe — dem Wesentlichen nach — seine Wurzeln in der Natur besitzt. In der Natur der Dinge ist es nun einmal gelegen, daß der Bestand des einen Wesens mit dem Untergang des andern verknüpft ist, daß den einen Wesen Wohlbehagen verursacht, was für ein anderes Wesen Unglück bedeutet. In der Natur liegt der Grund zu dem vielerlei Ungemach, welches das Dasein hienieden durchwogt, zu Krankheit, Altersschwäche, Tod. Infolge der in der Natur liegenden Ungleichheit kann Reichtum und Ehre der Anteil nur weniger sein, und diese wenigen werden nicht am wenigsten von Sorgen, Angst, Überdruß gequält. In der menschlichen Natur liegt das Selbstbewußtsein und hiermit ein Hang zum Hochmut, der bei der Beschränktheit des natürlichen Daseins leicht schmerzlich berührt wird. In der menschlichen Natur liegt die Verbindung sinnlicher Begierde mit übersinnlicher Erkenntnis und damit die Tatsache, daß

keine Befriedigung einer sinnlichen Begierde die Befriedigung des Menschen sein kann. In der menschlichen Natur liegen die heftigsten Triebe, welche freilich für den Fortbestand des Ganzen von Bedeutung sind, die aber, weil sie naturgemäß des Zügels entbehren, dem Individuum eine Selbstbeherrschung auferlegen, welche mit harten Opfern verbunden ist.

Doch genug. Das ist also die „Natur"! Die Erbsünde ist daran schuld, daß die durch Gottes Gnadengaben verklärte, gehobene Natur wieder zur bloßen Natur wurde: sie ist auch daran schuld, daß die Menschen schlechter und dadurch die Übel größer wurden. Aber im wesentlichen liegen die Wurzeln der Übel in der Natur. Wie reimt sich das zur göttlichen Vorsehung? Dies ist die Frage, auf welche uns die Erinnerung an die Erbsünde keine vollgültige Lösung bietet.

Wieder andere — joviale Naturen — schafften das Problem dadurch aus ihrem Gesichtskreis, daß sie das Böse und Unvollkommene entweder als pure Illusion erklärten oder wenigstens auf ein verschwindendes Minimum reduzierten. Gegen solches Gebaren erhebt die Wirklichkeit zu lauten Protest (n. 476), als daß uns einfallen könnte, ein Wort der Widerlegung hinzuzufügen.

Noch andere machten angesichts der Schwierigkeit einen Akt der Bescheidenheit und riefen: „Abwarten! wir sind ja noch nicht am Ende aller Dinge." Gewiß, ein beherzigenswerter Warnungsruf. Denn vieles trägt den Charakter des Unfertigen an sich und erscheint dem, der das Ende nicht erblickt, als zwecklos und widrig. Es ergeht letzterem wie einem Laien, den der Künstler in sein Atelier einführt. Wo der Eingeweihte aus dem Wuste sofort ersieht, welche großen Gedanken und kühnen Entwürfe den Meister eben beschäftigen, verweilt der Blick des Laien auf dem Chaos von Leinwandstücken, Pinseln und sonstigen Werkzeugen, auf dem Maler selbst in seinem unbeschreiblichen Anzuge; sprachlos steht der Unverständige da; dann geht er hin und entschädigt sich für die zeitweilige Stockung der Zunge durch Spott über das, wobei er sich nichts zu denken vermochte[1]. Das alles ist richtig und gibt für manche einzelne Fälle die richtige Lösung an die Hand[2]. Ja gewiß: wir dürfen der frohen Hoffnung leben, daß sich dereinst manche schrillen Dissonanzen in schönste Harmonie auflösen werden. Aber dabei bleibt zu bedenken, ob es denn wirklich notwendig gewesen, daß die Harmonie der Zukunft durch solche Mißklänge in der Gegenwart mußte eingeleitet werden. Es bleibt zu bedenken, daß der Stand der Gegenwart in mancher Hinsicht das

[1] Weiß, Humanität und Humanismus, Freiburg 1879, 638.

[2] So macht der hl. Augustinus die sehr treffende Bemerkung: „Placuit divinae providentiae praeparare in posterum (im Jenseits) bona iustis, quibus non fruentur iniusti, et mala impiis, quibus non excruciabuntur boni. Ista vero bona et mala (im Diesseits) utrisque voluit esse communia, ut nec bona cupidius appetantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur" (De civit. Dei l. 1, c. 8).

Gepräge des Fertigen an sich trägt — man denke z. B. an den gegenwärtigen Stand der Welt- und Erdentwicklung. Den Kosmos verglichen wir bei anderer Gelegenheit einer Rose: wie diese ihre Bedeutung auf der Höhe des Blütezustandes, nicht aber in dem besitzt, was beim Verwelken übrig bleibt, so auch die Welt. Und ferner ist die Gegenwart mit manchen ihrer Mängel der Keim einer Zukunft mit entsprechenden Mängeln — man denke z. B. an die Sünde, dieses schwarze Samenkorn einer traurigen Ewigkeit. In solcher Weise läßt sich also das Problem des Übels nicht beiseite schaffen.

Andere glaubten in verwegener Keckheit einen kühnen Griff tun zu sollen, indem sie das Böse geradezu in irgend einer Form zum direkten Gegenstand des göttlichen Willens machten und sich darauf beriefen, wie alles, so müsse auch das Übel auf den Willen Gottes zurückgeführt werden. Es ist überflüssig, hierüber ein Wort zu sagen.

Leibniz kam auf den nicht weniger kühnen Gedanken, die göttliche Intelligenz oder, wenn man lieber will, die Idee, die Wahrheit, für das Übel in der Welt verantwortlich zu machen. Die gegenwärtige Welt wäre eben die allerbeste, die einzig mögliche: so wäre also das Übel aus den Schranken erklärt, welche die unvordenkliche Notwendigkeit der ewigen Wahrheiten auch der freien Schöpfertätigkeit Gottes entgegensetzte. Es ist jedoch die unerweislichste aller Behauptungen, wie Lotze[1] bemerkt, daß an dem Übel in der Welt die Gültigkeit der ewigen Wahrheiten schuld sei: für jeden unbefangenen Blick auf die Natur hängt es im Gegenteil von den bestimmten Einrichtungen der Wirklichkeit ab, neben denen auf Grund derselben ewigen Wahrheiten sich auch andere Einrichtungen als möglich darstellen.

Wenn man auch heute keine „Theodiceen" mehr schreibt, wie es Leibniz tat, um das Übel der Welt mit der Idee Gottes in Einklang zu bringen oder wegzudisputieren, so kann das Problem noch immer nicht zur Ruhe kommen, ohne daß es aber gelingen wollte, Lösungen zu finden, welche von den früher gegebenen verschieden wären. Wenn z. B. Stuart Mill in seinen nachgelassenen Essays zu der Behauptung hinneigt, Gott wolle wohl das Beste, aber er könne des Bösen nicht mächtig werden, so ist das ein *Manichaeismus redivivus*. Ebenso produziert Th. Fischer schon Dagewesenes, wenn er in seiner Schrift „Über die Seelenfrage" behauptet, „daß der allgemeine Grund des Übels, soweit solches in der Welt besteht, unabhängig, zwar nicht von Gott, aber von seinem Willen bestehe: sein Wille vielmehr die Tendenz habe, es immer mehr zu bessern und zum Mittel des Besseren selbst zu machen, nicht anders als der rechte Menschenwille, nur in dem anders, daß er eine alles überreichende und schließlich alles besiegende Macht habe: nicht im Augenblicke, nicht über jedes Übel einzeln, vielmehr unendlich, wie er ist, erst in der Unendlichkeit des

[1] Mikrokosmus III 610.

Raumes und der Zeit am ganzen Zusammenhange dessen, was darin ist, sich erfülle". Fechner beschränkt die Allmacht des höchsten Willens; aber er tut es nur, wie er sagt, damit es uns möglich werde, wahrhaftes Vertrauen auf seinen Willen in jeder höchsten und letzten Instanz zu behalten. „Wer das Übel, sei es durch Gottes freien Willen oder freie Zulassung, entstehen, bestehen läßt, der erblickt in dem göttlichen Willen etwas, was das Übel will oder willig zuläßt. Wer dagegen das Übel unabhängig von Gottes Willen in Gott entstehen, bestehen läßt, der kann diesen Willen, wie den des rechten Menschen, als rein dem Übel entgegenwirkend halten und zu ihm volles Vertrauen fassen."

Die Fechnersche Darlegung besitzt offenbar belangreiche Anklänge an die wahre Lösung, wie sie von der Philosophie der Vorzeit geboten wurde. Sie ist indessen unhaltbar. Wie der Atheist Duboc[1] bemerkt: „Der Gott, der helfen kann, aber zu helfen zögert — aus Gründen, die sein souveränes Majestätsgeheimnis sind —, ist, menschlich betrachtet, immer noch möglicher als der Gott, der helfen möchte, aber nicht helfen kann, wenigstens nicht dann und dort helfen kann, wo allein die Hilfe Nutzen und Wert hat."

Andere stehen vor dem Problem in einer verzweifelten Ratlosigkeit; sie verzichten darauf, uns über das Dasein des Übels und des Bösen in der Natur und in der Geschichte irgend eine Aufklärung zu geben. „Es ist ganz nutzlos", sagt Lotze[2], „die verschiedenen Versuche zur Lösung dieser Frage zu zergliedern; den rettenden Gedanken hat niemand gefunden, und ich weiß ihn auch nicht. Man mag sagen, daß nur im Kleinen das Übel sich zeige, für die Ansicht des großen Ganzen verschwinde. Aber was hilft ein Trost, dessen Kraft von der Anordnung der Perioden abhängt? Denn was wird aus ihm, wenn wir ihn umkehren: im Großen zwar ist Harmonie, aber näher betrachtet, die Welt voll Elend? . . . Für uns gehört das Übel zweifellos zu demjenigen, was nicht sein müßte, sondern durch die Freiheit geschaffen ist. . . . Wo ein unvereinbarer Widerspruch zwischen Gottes Güte und seiner Allmacht vorliegt, entscheiden wir uns dafür, daß unsere menschliche Weisheit zu Ende ist, und daß wir die Lösung nicht begreifen, an die wir glauben."

Ändern wir diesen Lotzeschen Kanon ein wenig, indem wir sagen: Wo immer ein unvereinbarer Widerspruch vorzuliegen scheint, da ist es Sache des wissenschaftlichen Nachdenkens, diesen Schein zu verscheuchen; denn in Wirklichkeit kann es keinen unvereinbaren Widerspruch zwischen zwei feststehenden Wahrheiten geben. In diesem Sinne haben die Alten das Problem durchdacht und eine Lösung geliefert, welche man nur (nicht oberflächlich, wie Lotze, sondern sorgfältig) nachzudenken braucht, um sie als endgültig und feststehend anzuerkennen; wir haben dieselbe bereits früher (n. 182) mit einem Worte

[1] Optimismus als Weltanschauung 266. [2] Mikrokosmus III 610.

berührt. Allerdings muß man dabei vor Augen halten, daß es sich nicht darum handeln kann, alle Dunkelheiten von der Frage zu verscheuchen — denn eine solche Klarheit ist nun einmal der menschlichen Einsicht hienieden auf keinem Gebiete beschieden, nicht einmal auf dem Gebiete der Naturwissenschaft. Etwas anderes ist Dunkelheit, etwas anderes ist Widerspruch. Wie in vielen andern Fragen, so hat auch hier die Wissenschaft im wesentlichen sich darauf zu beschränken, den scheinbaren Widerspruch zu lösen. Wir wissen, daß es einen unendlich vollkommenen und unendlich weisen Gott gibt: dies muß uns zur Hinnahme von Dunkelheiten genügen. „Ein Mann", so sagt zutreffend ein neuerer Schriftsteller[1], „welcher eines Verbrechens beschuldigt wird, braucht bloß sein Alibi klar nachzuweisen, und er kann nicht mehr als der Schuldige angesehen werden, mochten auch aus verschiedenen Umständen schwere Verdachtsgründe sich gegen ihn erhoben haben. Ähnlich in unserem Falle. Wenn einmal bewiesen ist, daß Gott existiert, und daß er unendlich gut ist, so kann das Böse in der Welt nicht mehr aus dem Mangel einer weisen und gütigen Vorsehung hergeleitet werden, mag auch das Vorhandensein des Übels zum großen Teil ein Rätsel für uns bleiben. Ein Mensch, der sich sträubt, sich vor seinem Gott zu verdemütigen, bevor er mit der Lösung aller Fragen, die ihm in den Kopf kommen, fertig wäre, würde viel törichter handeln als ein Kind, welches seinen Eltern Ehrerbietung und Gehorsam so lange versagen wollte, bis sie seinem Köpfchen alle Einzelheiten ihrer Haushaltung klargelegt hätten. Der Abstand der Einsicht eines Kindes von der seiner Eltern ist doch nur endlich; Gottes Geist ist aber unendlich über uns erhaben." Nun zur Sache.

Zunächst kann darüber kein Zweifel obwalten, daß die Beachtung des göttlichen Willens unbedingt herangezogen werden muß, wenn eine Erklärung des Übels in der Welt geliefert werden soll. Man braucht ja die Welt, wie sie ist, nur mit einem Blick zu betrachten, und man muß sogleich gewahren, daß sie weder die einzige noch die beste ist, welche, wenn wir so sagen dürfen, dem göttlichen Willen seitens des göttlichen Intellektes dargeboten wurde, daß also Gott, wenn er gewollt hätte, eine andere Welt hätte schaffen können, welche von manchen Schranken der jetzt bestehenden Welt frei gewesen wäre[2]. Überhaupt kann Gott keine Welt von unendlicher Vollkommenheit ins Dasein setzen, und darum vermag er keine Welt zu schaffen, welche nicht von einer andern an Vollkommenheit übertroffen werden könnte[3]. Da Gott, der Unendliche, nach außen ganz

[1] B. Boedder, Natural Theology, London 1891.

[2] „Bonitas Dei non est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset" (S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 16).

[3] „Qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem" (S. Thom., S. theol. 1, q. 25, a. 6).

unabhängig ist, so liegt auch nicht ein Schatten von Grund vor, weshalb er verpflichtet wäre, eine vollkommenere Welt zu erschaffen.

Aber wäre Gott nicht vielleicht sich selber gegenüber zur Hervorbringung einer besseren Welt verpflichtet gewesen? Eine solche Frage kann verständigerweise nur erhoben werden unter der Voraussetzung, daß Gott den freien Entschluß gefaßt hätte, nach außen hin sich zu offenbaren. Denn vor einem solchen Entschluß könnte von einer Verpflichtung oder sonstigen Notwendigkeit nicht im entferntesten die Rede sein, da ja die Welt für die göttliche Vollkommenheit und Glückseligkeit in keiner Weise ins Gewicht fällt. Der hl. Thomas prüft die vorgelegte Frage mit aller Sorgfalt[1] und kommt zu dem Schluß, daß für Gott infolge seiner freien Entschließung eine Art von Gebundensein vorhanden war, insofern er den Dingen das geben mußte, was zu der von ihm gewollten Existenz erforderlich war. Wollte Gott ein bestimmtes Ganzes, so mußte er auch die diesem Ganzen nötigen Teile hervorbringen. Wollte er bestimmte Arten von Wesen, so mußte er auch für die dem Dasein dieser Art notwendigen Elemente Sorge tragen. Einem jeden Naturdinge mußte er die dessen Natur entsprechenden Kräfte und die sonstige Ausstattung gewähren. Zu dem allem ist Gott nicht sowohl den Geschöpfen gegenüber als vielmehr infolge seiner eigenen Entschließung, also sich selber gegenüber verpflichtet. Auch konnte Gott sich nicht davon entbinden, alles nach den Regeln seines Verstandes zu tun und sich bei allen seinen Hervorbringungen an dessen logisch-ontologische Schemata zu halten. Wollte Gott der Herr etwas schaffen, so konnte er nicht bewirken, daß das geschaffene Ding zugleich sei und unter demselben Gesichtspunkt nicht sei; aber er brauchte nichts zu schaffen. Wollte er ein ebenes Dreieck hervorbringen, so war er an den Satz von der Winkelsumme gebunden; aber er brauchte nicht ein Dreieck hervorzubringen. Eine andere Notwendigkeit als die angedeutete lag für Gott nicht vor; in jeder Hinsicht war er nach außen hin ganz und gar frei.

Kleutgen bedient sich zur Klarstellung dieser Sachlage eines passenden Gleichnisses. Der Zweck der Malerei wie jeder freien Kunst ist Darstellung des Schönen. Jedes Gemälde, welches uns einen schönen Gegenstand so lichtvoll als möglich vor Augen stellt, ist in seiner Art vollkommen. Aber die Schönheit der Gegenstände läßt verschiedene Grade zu; daher können Gemälde, von denen ein jedes in seiner Art vollkommen ist, dennoch sehr verschiedene Werte besitzen. Denken wir uns nun einen vollendeten Künstler, welcher zugleich geistig so beschaffen wäre, daß er weder aus Nachlässigkeit noch aus einem andern Grund seine Kunst jemals verleugnen könnte, so würden wir von ihm annehmen müssen, daß er kein anderes als ein wahrhaft vollkommenes Werk, d. h. ein solches verfertigen könnte,

[1] Summa c. gent. l. 2, c. 28 29.

in welchem ein der Kunst würdiger Zweck durch die geeignetsten Mittel erreicht würde. Aber was wäre hiermit gesagt? Weiter nichts, als daß jedem seiner Gemälde eine schöne Idee zu Grunde liege, und daß jedes die zu Grunde liegende Idee so vollkommen als möglich ausdrücke. Es wäre damit nicht gesagt, daß der Maler nur eine solche Arbeit unternehmen könnte, deren Gegenstand der erhabenste wäre, welchen die Kunst überhaupt erreichen könnte. So also können auch wir behaupten, daß Gott keine Welt hervorbringen kann, als in welcher ein guter Zweck durch die geeignetsten Mittel vollkommen erreicht wird, ohne darum zuzugeben, daß er eine viel vollkommenere Welt als die gegenwärtige oder gar die unter allen möglichen vollkommenste Welt erschaffen müßte. Wir erkennen an, daß die Schöpfung so beschaffen sein muß, daß in ihr ein solcher Zweck in irgend einem Grade vollkommen, aber nicht, daß er in ihr in einem höheren oder gar im höchsten Grad erreicht werden müsse. Damit Gott absolut vollkommen handle, ist nur vonnöten, daß der gute Zweck in dem Grade, den Gott bestimmt, erreicht werde, nicht aber, daß Gott von vornherein jenen Grad bestimme, welcher überhaupt erreichbar ist.

Töricht wäre es, behaupten zu wollen, Gott müsse deshalb eine absolut vollkommene Welt schaffen, weil er eine unendliche Macht, eine unendliche Weisheit, eine grenzenlose Güte und absolute Heiligkeit besäße. Denn die Vollkommenheit einer Handlung darf, wie bereits Aristoteles erinnert hat, nicht ohne weiteres nach der Beschaffenheit des Gegenstandes oder der Wirkung, sondern muß nach der Beschaffenheit des handelnden Prinzips beurteilt werden. Ist nun Gott weniger groß im Kleinen als im Großen? Gleichwie ein Auge, dessen Sehkraft in voller Tätigkeit ist, das Gewürm der Erde und die Pracht des Himmels mit unveränderten Blicken schaut: also ruft auch die Schöpfermacht Gottes die Chöre der Engel nicht mit größerer Aufwendung von Kraft ins Dasein als den Sand am Ufer des Meeres. Welche von den verschiedenen Gegenständen jenes Auge schaue, das hängt nur davon ab, ob der Mensch den Blick diesen oder jenen zuwenden will. Und welche von den zahllosen Geschöpfen, die möglich sind, Wirklichkeit erhalten, das hängt nur davon ab, ob es Gott gefällt, den allmächtigen Schöpferblick auf diese oder jene zu richten. Das gleiche ist von der göttlichen Weisheit zu sagen. Wie ein Mensch sein Haus mit einer Weisheit bestellen kann, welche hinreichen würde, ein Königreich zu verwalten, ähnlich kann Gott mit seiner unendlichen Weisheit die endliche Welt regieren. Und ebendasselbe gilt auch von Gottes Heiligkeit und Güte. Gottes Wirken ist dadurch heilig, daß es ein reines Wollen seines heiligsten Wesens in sich schließt; und so bleibt es unendlich heilig, wenn es auch nach außen endliche Wirkungen hervorbringt. Die Handlung, mit welcher Gott uns die geringste Wohltat für dies zeitliche Leben erweist, ist ebenso unendlich an heiliger Güte als jene, womit er den Gerechten in den Besitz des ewigen Lebens setzt. Wie das Leben

eines heiligen Fürsten nicht minder heilig sein würde, wenn er anstatt eines großen Reiches ein stilles Hauswesen, jedoch mit gleich vollkommener Gesinnung verwaltete, so hängt auch der Grad der Vollkommenheit, welcher im göttlichen Wirken ist, von der Größe und Herrlichkeit der Schöpfung nicht ab[1].

Wir dürfen also die göttliche Vollkommenheit nicht darin finden wollen, daß in der Natur oder im Laufe der Welt irgend eine Ordnung oder Zweckmäßigkeit ist, sondern darin, daß alles, was ist und geschieht, auf den einen absolut höchsten Zweck, welcher Gott selber ist, zurückgeführt wird und somit eine Weltordnung besteht, in welcher alles Mannigfaltige dadurch, daß jedes nach seiner Weise das höchste Gut anstrebt, zur Einheit verbunden wird. Die Heiligkeit Gottes zeigt sich darin, daß das göttliche Wirken unter den Geschöpfen eben jener auf Wahrheit gegründeten Ordnung entspricht, und daß Gott ein gleiches Verhalten von den mit Freiheit begabten Wesen fordert: fordert, daß sie nach ihm als dem letzten Ziel ihres Daseins trachten und ihm als dem höchsten Wesen unterworfen seien[2]. Das Wirken Gottes nach außen hat nur dadurch das Gepräge der Weisheit und Heiligkeit, daß es die höchste Achtung und Liebe seines vollkommensten Wesens einschließt: Gott macht sich, wie sich's gebührt, zum Mittelpunkt der Schöpfung und will sich als den unendlich Reichen, von dem alle empfangen, und als den absolut Unabhängigen, dem alles unterworfen ist. Aber er ist nicht gehalten, alles, was für die Geschöpfe eine Beschränkung ist, von ihnen unbedingt fern zu halten. In ähnlicher Weise fordert die Güte Gottes nur, daß, wenn er schafft, er seinen Geschöpfen, soviel an ihm liegt, Gutes tue, aber sie fordert nicht, daß dieses Gute unbegrenzt oder mangellos sei.

Im Lichte dieser Wahrheiten begreifen wir nun leicht, wie der unendlich vollkommene Gott eine Welt von begrenzter, beschränkter Vollkommenheit ins Dasein rief; wir begreifen, wie Gott sich an die Gesetze, die er in die Welt hineingelegt und auf denen das Gefüge des Ganzen beruht, in der Masse der Einzelfälle gebunden erachten muß.

Aber nun erhebt sich die eigentliche Schwierigkeit. Sollte man nicht erwarten, so sagt man, Gott sorge mit seiner Vorsehung dafür, daß in dieser beschränkten Welt die beschränkten Dinge in allen Fällen wenigstens die ihrer Natur entsprechende Vollendung erreichten, zu der sie doch von ihrem göttlichen Urheber selbst veranlagt wurden? Etwas anderes ist Beschränktheit, etwas anderes ist Schmerz und Zerstörung. Man beklagt sich nicht, daß die Maus nicht fliegen und der Fisch nicht singen kann; — wenn aber Menschen und Tiere durch Naturkatastrophen in fürchterlicher Weise zu Grunde gehen, dann fragen wir, wie dies mit Gottes Weltregierung zusammenzureimen sei. Gott ist doch schließlich Herr von allem; von vornherein hätte er den Weltlauf danach einrichten können, wenn er gewollt hätte; und

[1] Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, n. 364. [2] Ebd. n. 422.

warum sollte er nicht, wenn er gewollt hätte, auch außergewöhnliche Eingriffe, „Begnadigungen", in den Plan seiner Vorsehung haben aufnehmen können, wodurch wenigstens von den Unschuldigen irdisches Leid und Unglück stets ferngehalten würde?

Will man die Bedeutung derartiger Bedenken überschauen, so muß man seinen Blick über den Einzelvorgang hinwegheben und muß sich fragen, ob nicht dasjenige, was in sich allein betrachtet wie ein Unglück aussieht, dennoch für das ganze Dasein des betreffenden Wesens von glückbringender Bedeutung sein kann. In manchen Fällen ist das zweifelsohne der Fall (namentlich bei den Menschen, für die ja das Diesseits eine Vorstufe zum Jenseits sein soll: „denen, die Gott lieben, gereicht schließlich alles zum Guten": die Tiere kommen in Hinsicht auf Schmerz und Glück wegen der Unvollkommenheit ihres Bewußtseins weniger in Betracht), aber — wir gestehen es — lange nicht in allen. Wir müssen deshalb behufs weiterer Orientierung unsern Blick noch höher heben und das Ganze überschauen.

Gar leicht vergißt man, daß es nicht gestattet ist, ein jedes Einzelwesen aus dem Zusammenhang mit der ganzen Welt herauszureißen und ihm eine absolute Würdigung zu teil werden zu lassen. Nichts — nicht einmal der Mensch — ist absolut seiner selbst, seines eigenen Glückes, seiner Vollkommenheit willen da. Die Abhängigkeit, welche das Wesen alles geschaffenen Seins durchzieht, mahnt uns daran, daß ein jedes Geschöpf zunächst für anderes und dann erst für sich selbst da ist.

Wir hatten schon Gelegenheit, zu bemerken, daß sich das Universum als ein Ganzes darstellt und man deshalb bei der Beurteilung eines Dinges dieses stets als Teil des Weltganzen auffassen muß. Nur aus dem Weltganzen heraus findet das einzelne seine entsprechende Beurteilung und Wertschätzung[1].

In der Tat zeigt uns eine sorgfältigere Beobachtung der gesamten Weltordnung, daß die mannigfaltige Beschränktheit und Unvollkommenheit in ähnlicher Weise zum Weltganzen gehört wie etwa die Pausen zu einem schönen Lied, der Schatten zu einem herrlichen Gemälde, der Winter zum bunten Wechsel der Jahreszeiten. Tritt ja doch das Gute (wie z. B. Gesundheit, Wissenschaft, Tugend usw.) in

[1] „Optimi agentis est, producere totum effectum suum optimum; non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius haberet dignitatem oculi. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem" (S. Thom., S. theol. 1, q. 47, a. 2 ad 1). Anderswo sagt der heilige Lehrer: „Ex ordine universi apparet ratio, quod oportuit diversos gradus creaturarum institui ad hoc, quod universum esset completum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum, quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit), sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit" (Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 16).

seinem Wert nur dann voller hervor, wenn das Übel daneben liegt. Wiederholt kommt der hl. Thomas[1] auf den Gedanken zurück, daß dasjenige, was innerhalb eines beschränkten Gebietes zwecklos oder gar schädlich zu sein scheint, für das Ganze von der größten Bedeutung ist.

Nicht nur relative Unvollkommenheiten, nein, auch jene feindseligen Zusammenstöße, von denen die Welt voll ist, finden in dieser Bezugnahme aufs Ganze ihre Erledigung. Wie könnte von einer ersprießlichen Entwicklung der verschiedenen Verhältnisse die Rede sein ohne den beständigen Widerstreit der Sonderinteressen? Wir erinnern nur daran, in welchem Maße der Mensch die Ausbildung seines Verstandes und Charakters gerade der Beschränktheit seiner Existenzbedingungen und seinen Feinden zu verdanken hat. Ein solcher Kampf ist aber ohne das Unterliegen vieler nicht denkbar.

Das ist ein echt aristotelischer Gedanke, welchen wir da zur Lösung unserer Frage verwendet sehen. Indem der hl. Thomas[2] denselben aufnimmt, geht er so weit, zu behaupten, daß die gegenwärtige Welt, so wie sie ist, in sich selbst betrachtet ganz vollkommen sei. Darum hätte Gott wohl eine andere, bessere Welt erschaffen können, aber diese Welt hätte er nicht besser machen können. Der Weltschöpfer hat im freiesten Willensentschluß bestimmt, in welchem Grade er seine Vollkommenheit nach außen offenbaren wollte; dieser Grad ist nicht der höchste und hätte es überhaupt

---

[1] In der S. theol. 1, q. 22, a. 2 macht der heilige Lehrer sich den Einwurf: „Omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest ab his, quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens, aut non de omnibus curam habet.“ Er gibt darauf die Lösung: „Aliter de eo est, qui habet curam alicuius particularis et de provisore universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo, quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Quum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum.“

[2] „Posuit Plato, quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea, quae sunt, respiciamus. . . . Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt, et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet“ (S. Thom., Quaest. disp. q. 3 De pot. a. 16). „Universum suppositis istis rebus non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumperetur citharae melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis et sic esset illud universum melius“ (S. theol. 1, q. 25, a. 6).

nicht sein können, weshalb der absolute Optimismus irrig ist. Nachdem aber einmal der gedachte Grad von Gott in freier Willensentschließung bestimmt und begrenzt war, ist derselbe in einer Weise ins Werk gesetzt worden, wie es nicht vollkommener hätte geschehen können (weshalb es einen relativen Optimismus gibt, welcher volle Berechtigung besitzt). Wenn schon ein vernünftiger Mensch alles daransetzt, um das Werk seinem Vorhaben genau entsprechend auszuführen, um wieviel mehr steht dieses von der göttlichen Weisheit und Güte zu erwarten![1] Mit diesem Optimismus ist der Wahrheitsgehalt bezeichnet, welcher unter Platos Worten (an der bekannten Stelle im „Timäus") enthalten ist: „Gott wollte, daß alles gut und soviel als möglich nichts schlecht sei: deshalb brachte er . . . das Sichtbare aus der Unordnung zur Ordnung. . . . Dem Besten war es niemals und ist es nicht gestattet, anderes als das Schönste zu tun."

Hiermit dürfte die Erklärung des „Übels" in der Welt erschöpft sein. Doch nein! Wir sind noch nicht fertig: das Ganze ist ja nicht das Höchste und Letzte. Deshalb darf die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen keineswegs den Schlußstein unserer Erwägungen bilden.

Nicht im Wohle des Weltganzen gipfelt der Totalzweck der Welt. Gott will dieses Wohl nicht absolut, sondern seiner selbst, d. i. Gottes willen. Also muß es sein, widrigenfalls wären Ordnung, Recht, Wahrheit verletzt. Das Weltganze weist deshalb über sich hinaus auf einen höheren Zweck hin, dem die ganze Welt dienen muß. Es ist die Verherrlichung der Gottheit. Und hier gewinnt neben der Vollkommenheit der Welt auch deren Unvollkommenheit eine eigentümliche Bedeutung. Soll die Welt durch die Größe ihrer Vollkommenheit auf die unendliche Güte Gottes hindeuten, so muß sie durch die Beschränktheit ihrer Vollkommenheit, durch ihre Mängel beweisen, wie unendlich tief sie unter der Gottheit steht. Verkündet uns die Welt mit dem Reichtum ihrer Pracht die Größe des Schöpfers, so schärft sie uns mit ihren Erbärmlichkeiten und Übeln ein, daß wir in dem Wohle der Welt nicht den höchsten absoluten Endzweck des Schöpfers erblicken dürfen, daß die ganze Welt vor Gott ist wie „ein Tropfen am Eimer". Alles an der Welt schickt uns zu Gott, sowohl der Welt Vortrefflichkeit als der Welt Ungemach. Nicht nur die Größe und Lichtseite der Schöpfung vermag den sinnenden Geist zur Bewunderung der Größe des Schöpfers hinzureißen, nein, auch des Daseins schreckliche Nachtseite erfüllt ihn mit heiliger Ehrfurcht: und im Hinblick auf die Größe der Übel sagt er sich: Wie groß, wie unendlich erhaben über die Welt muß derjenige sein, der nach solchen Übeln nichts zu fragen braucht! Soll hiermit vielleicht gesagt sein,

[1] „Quilibet artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adiunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex, qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum, nec curat eam facere ex vitro, quae est pulchrior materia" (ebd. q. 91, a. 3).

Gott habe die Mängel der Schöpfung in positiver Weise angebracht, damit wir das Geschaffene von dem absolut vollkommenen Schöpfer unterscheiden könnten? Nein! Nur das wollen wir sagen: Gott verhindert diese Mängel nicht, obgleich er sie verhindern könnte; er würde sie aber verhindern — so dürfen wir annehmen —, wenn nicht auch diese Mängel ihre Bedeutung hätten.

Der Hinblick auf Gott bietet uns des „Rätsels" tiefste und durchaus hinreichende Lösung. Sogar jenes Übel, welches das allerschrecklichste ist, das ewige Unglück der Verächter des göttlichen Willens, findet hier seine Erklärung. Steht auch der Mensch da als Krone der ganzen sichtbaren Schöpfung, er ist doch nicht absolut seiner selbst, seiner Vollkommenheit, seines eigenen Glückes willen da. Allerdings schenkt Gott dem einzelnen Menschen jene Achtung, welche der menschlichen Hoheit entspricht; „alle Haare unseres Hauptes hat er gezählt". Und nicht nur das: Infolge eines freien Entschlusses unbegreiflicher Liebe will sich Gott selbst dem Menschen schenken, wie uns das die christliche Offenbarung kundgetan. Der Mensch ist von Gott dazu bestimmt, Gott zu verherrlichen durch ewigen Genuß göttlichen Glückes. Aber dabei bleibt es doch wahr, daß in Anbetracht göttlicher und menschlicher Natur zwischen Gott und dem Menschen ein unendlicher Abstand klafft. Gott, der aus selbstloser Liebe alles tut für den Menschen, wird nicht davon berührt, wenn der Stolze sich in den Abgrund der Schmach und der Qual stürzt, um von dort aus durch seinen Jammer die Gerechtigkeit Gottes zu verkünden. Will der Mensch glücklich sein, so füge er sich in freiwilliger Selbstbestimmung dem Willen Gottes. Verzichtet er auf sein Glück, indem er das nicht will, so ist's auch gut. Der letzte Weltzweck wird dadurch ebensowenig und noch weniger beeinträchtigt wie der Zweck des dahinbrausenden Eisenbahnzuges durch den Tod des kleinen Würmchens, welches unter dem Rade zergeht. Die gebotene Lösung verliert nichts an Wert, wenn auch die Zahl der ewig Unglücklichen noch so groß ist und ihre Rettung noch so leicht gewesen wäre.

Von dem gewonnenen Gesichtspunkt aus ist es uns einleuchtend, daß Gott vermöge seiner Heiligkeit, Weisheit, Güte nur jenes Übel von seinem Werk fernhalten muß, wodurch Gottes Verherrlichung, welche ja der eigentliche Endzweck ist und ordnungsgemäß sein muß — muß mit einer eisernen, wenn man will, unbarmherzigen Notwendigkeit —, nicht erreicht würde. Mängel und Übel sind deshalb zulässig, wofern sie den Endzweck intakt lassen. Ein Wollen und Tun, welches auf Hervorbringung des Törichten oder Schlechten gerichtet ist, kann niemals weise und gut sein. Eine Schöpfung ohne Zweck oder zu bösem Zweck ist nicht denkbar. Soll im Ganzen der Schöpfung Zweck und folglich Ordnung, soll in ihr ein heiliger Zweck und also sittliche Ordnung sein, so muß Gott auch den einzelnen Geschöpfen, jedem auf seiner Stufe, eine gewisse Vollkommenheit verleihen. Gewiß, die Vollkommenheit der göttlichen Weisheit verlangt,

daß Gott ihre ewigen Grundsätze in allem und jedem befolge; die Welt muß so eingerichtet sein, daß jedes einzelne in ihr dem einen heiligen Zweck und nur ihm diene, so daß dieser Zweck vollkommen erreicht werde. Hierzu gehört aber nicht, daß die Welt nicht mit Übeln behaftet sei. Doch glauben wir hier noch mit wenigen Worten einem Mißverständnis vorbeugen zu sollen.

Wenn es nämlich auch wahr ist, daß in der Betrachtung des göttlichen Willens der Grund gefunden werden muß, der uns das Vorhandensein des Übels erklären soll, so ist doch unbedingt daran festzuhalten, daß das Übel nicht ein direkter Gegenstand für das göttliche Wollen sein konnte. Das Übel kann, in sich selbst betrachtet, niemals das Objekt eines Willens sein, es kann nur indirekt gewollt, d. h. zugelassen sein wegen eines Gutes, welches mit dem Übel verbunden ist. Dies gilt ganz vorzüglich von dem göttlichen Willen. Das Übel existiert also, weil Gott der Herr es zugelassen hat; doch nein, es existiert, weil es eine Folge der beschränkten Vollkommenheit der Geschöpfe ist. Irgend eine Beschränktheit ist jeder geschaffenen Welt wesentlich, weil ja eine Welt von unbeschränkter, unendlicher Vollkommenheit, wie wir bereits sagten, ein Widerspruch ist. Aber diese Beschränktheit wäre nicht, wenn nicht Gott gerade diese Welt gewollt hätte, obgleich er, absolut gesprochen, eine andere, vollkommenere hätte hervorbringen können. Es bleibt also wahr: das Übel, welches mit der gegenwärtigen Welt verbunden ist, würde nicht vorhanden sein, wenn nicht Gott es zugelassen hätte.

Die alte Schule hat es nicht unterlassen, diese göttliche Zulassung noch tiefer zu ergründen; sie belehrt uns, dieselbe habe ihren Grund in der göttlichen Freiheit einesteils und andernteils in der göttlichen Weisheit und Güte; ersteres, weil ja Gott nicht gehalten sei, das Übel von seiner Schöpfung fernzuhalten, und letzteres, weil das Übel auch für die jetzige Weltordnung von Bedeutung, in gewissem Sinne eine Quelle von Gutem sei.

684. Wenn wir aber sagen, das Böse besäße für die Vollkommenheit der Welt eine Bedeutung, wie etwa der Schatten für ein Gemälde oder die Pausen für den Gesamteffekt der Musik, so möchten wir dabei dem trivialen Sprichwort, welches jeden Vergleich als hinkend erklärt, sein Recht in keiner Weise beeinträchtigen. Das Hinkende fällt ganz besonders auf, sobald man den gedachten Vergleich auf das moralische Übel anwenden will. Der Maler kennt die Bedeutung des Schattens; er ist deshalb darauf bedacht, denselben an geeigneter Stelle ebenso anzubringen, wie er an anderer Stelle den lichten Sonnenschein ausdrückt. Mit dem Übel, und zumal mit dem moralischen, verhält es sich nicht so. Als Übel kann das Übel niemals direkt ein Objekt des Willens sein, nur indirekt kann Gott es wollen im Hinblick auf das aus dem Übel zu erzielende Gute. Gott kann über einen Menschen physische Übel, z. B. Krankheit, verhängen, um demselben größere Güter zuzuwenden oder größere Übel von ihm ab-

zuwenden. Das moralische Übel kann nicht einmal indirekt von Gott gewollt sein. Es könnte z. B. die göttliche Vorsehung niemals für einen Menschen besondere Gefahren herbeiführen, damit der Mensch sündige und darauf durch heilsames Schuldbewußtsein von seinem Stolze befreit und zu höherer Tugend geführt werde. Niemals könnte Gott positiv in irgend einer Weise Sünden der Menschen herbeiführen, damit es nicht an solchen fehle, welche durch Ertragung ewiger Strafe die Gerechtigkeit Gottes verherrlichten, oder damit es wie immer dem großen Weltgemälde nicht an dem gehörigen Schatten fehle[1]. Zum moralischen Übel verhält sich Gott rein negativ oder, wenn man so will, passiv, d. h. Gott verhindert die Sünde nicht.

Hätte aber Gott die Sünde nicht verhindern können? und wenn er's konnte, warum hat er's nicht getan?

Auf solche Fragestellung ist wohl die Antwort aufgetaucht, die Sünde sei wesentlich mit dem freien Willen gegeben; die Willensfreiheit wäre aber ein so hohes Gut, daß Gott dieselbe den Menschen nicht hätte vorenthalten können lediglich nur, um das moralische Übel zu verhindern.

Es ist richtig, daß das moralische Übel zunächst nur in Wesen seinen nächsten Grund haben kann, welche die fürchterliche Macht besitzen, sich gegen den göttlichen Willen aufzulehnen. Hätte Gott keine mit Willensfreiheit begabten Geschöpfe hervorgebracht, so gäbe es auch keine Sünde. Aber nicht richtig ist es, daß die Sünde als Tatsache mit der Willensfreiheit der Geschöpfe notwendig wäre verbunden gewesen. Oder wer wollte daran zweifeln, daß Gott dem Allmächtigen und Allwissenden genug Mittel zu Gebote gestanden, um auch den schwierigsten Geist von dem moralischen Übel abzuschrecken? Hätte der allweise Gott die Sünde verhindern wollen, so hätte er es gekonnt. Warum hat er es nicht gewollt? Wie sich der Magnet stets zum Nordpol wendet, so kehren die christlichen Denker auf derartige Fragen immer wieder zurück zum Gedanken an die göttliche Gutheit. Nur darum hat Gott die Sünde nicht verhindert, weil es in seiner Macht stand, auch aus der Sünde Gutes zu erzielen[2]. In trivialer Wendung macht sich Goethe einen tief wahren Gedanken zu eigen, den wir hier herbeiziehen möchten. Er sagt: „Einen guten Haushälter erkennt man hauptsächlich daran, daß er sich auch des Widerwärtigen zu bedienen weiß." Den Gedanken finden wir schon beim hl. Augustinus. „Niemand möge uns behaupten", so interpretiert P. Weiß[3] in geistreicher Weise den Gedanken des hl. Augustinus, „daß der Mißton, daß das Häßliche zur

[1] Man vergleiche Kard. Franzelin, Tractat. de Deo uno, Romae 1876, 500.

[2] „Neque enim omnipotens Deus, cui summa est potestas, quum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in suis operibus, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo" (S. August., Enchir. c. 11).

[3] Humanität und Humanismus, Freiburg 1879, 682.

Schönheit beitrage oder gar unerläßlich sei, und somit das Böse als solches zur Vollkommenheit der Welt gehöre. Das jedoch ist richtig, daß ein weiser Meister auch den Mißton zur Förderung seiner Absicht zu gebrauchen versteht, und daß die Macht und Besonnenheit in Führung von Geschäften bei einfallenden Hindernissen sich nur um so klarer erweist. Die Langmut, Liebe und Allmacht Gottes bedarf der Sünde nicht, um sich vor den Menschen zu verherrlichen. Nichtsdestoweniger leuchten diese Eigenschaften vor uns in neuem Glanze, wenn wir sie unerschüttert über alle Auflehnung des Bösen triumphieren sehen. Es wird der hehre Meeresstern weder dunkler noch auch glänzender durch die Stürme, die ihn auf Tage dem Auge des Schiffers entziehen. Aber doppelt lieblich erscheint sein heller Strahl dem Auge des Geängstigten, wenn er endlich wieder siegreich durch das Gewölke bricht. Noch höher als die Sterne schwebt Gott über den Stürmen der Sünde. Er bedarf des Sünders keineswegs. Ihm nützt das Böse nicht: all dessen Wut reicht nicht zu ihm hinan. Je mehr es tobt und brandet, je mehr es Schaum zum Himmel spritzt, je mehr die Erde von seinem Anprall bebt, desto mehr zerstäubt sein Gischt. Es sinkt in Ohnmacht in sich selbst zurück. Nach allem Sturme zeigt sich glänzender als je Gottes Kraft. Selbst da, wo die Welt schon vermeinte, sich völlig von Gott losgemacht zu haben, erscheint er abermals, und zwar in größerem Glanze der Herrlichkeit, in ihrer Mitte. Keine Treulosigkeit vermochte seine Treue zu besiegen, keine Unreinheit seine Schönheit zu trüben."

Gott also hätte das Böse nicht zugelassen, wenn es nicht in seiner Macht gestanden hätte, auch das Böse dem Guten dienstbar zu machen (wir wiederholen: es handelt sich nicht um eine positive Zulassung, noch viel weniger um ein Wollen, sei es ein direktes oder auch nur indirektes, sondern um eine negative Zulassung, ein Nichtverhindern). Eben weil Gott die Sünde nicht verhindert hat, erstrahlen viele der göttlichen Vollkommenheiten, namentlich Gottes Barmherzigkeit, welche auch den Gefallenen wieder in Gnaden aufnimmt, im herrlichsten Lichte. Eben weil Gott bei einzelnen Menschen die Sünde nicht verhindert hat, sind dieselben zu hoher Heiligkeit gelangt.

Wollen wir aber den ausgesprochenen Gedanken nach seinem ganzen Inhalte würdigen, so müssen wir uns immer wieder ins Gedächtnis rufen, daß das Wohl der Kreatur nicht das Primärobjekt des göttlichen Willens sein kann. Der Wille Gottes kann nicht unvollkommen sein, er muß alles wollen nach Gebühr, er ist an die Ordnung gebunden. Da nun überhaupt das Göttliche, d. h. dasjenige, welches zu Gott in unmittelbarer Beziehung steht, in sich objektiv unendlich erhabener ist als dasjenige, was nur die Geschöpfe betrifft, so steht die Ehre Gottes an und für sich unendlich höher als das Wohl der Geschöpfe. Und deshalb muß der Unendliche sich selber lieben über alles. Die Liebe zu seiner eigenen Vollkommenheit ist der tiefste Grund, warum er dieselbe aus Liebe gleichsam auf Ge-

schöpfe überfließen läßt. Das Wohl der Kreatur ist also nicht der absolut höchste, alles umfassende Zweck des sich nach außen offenbarenden Gottes; dieser liegt in Gottes Verherrlichung. Und darum darf man sagen: Gott hätte die Sünde sicher verhindert, wenn nicht auch die Sünde den höchsten und ersten Absichten Gottes, der Verherrlichung der göttlichen Vollkommenheiten, dienen müßte. Für den, welcher sündigt, ist die Sünde das entsetzlichste Unheil; aber er selbst ist schuld daran. Gott kann nicht die Absolutheit seines Wesens dem Wohlbefinden der Kreatur unterordnen. In erster Linie will Gott die Verherrlichung, welche ihm gebührt. Wahrlich, es liegt ein erhabener Zug der göttlichen Größe und Obmacht darin, daß auch eine mit Mängeln behaftete Welt, ein sich gegen Gott auflehnendes Geschöpf — nicht nur keinen Strich durch die göttlichen Intentionen zu ziehen vermag, sondern denselben dienen muß. Der hl. Augustinus erinnert, daß derjenige das lebendigste Bewußtsein seiner alles beherrschenden Gewalt besitzt, welcher die Ausführung seiner Absichten nicht etwa nur abhängigen Sklaven, sondern auch freien Männern, welche des Widerstandes fähig sind, in die Hände legen darf. „Der klarste Beweis für Gottes Oberherrlichkeit liegt darin, daß er dem freien Willen des Geschöpfes Gewalt läßt, frevelnd gegen seine Pläne sich zu erheben; nur der kann das gestatten, der also mächtig ist, daß er sogar das Böse zum Guten lenken und durch die Hindernisse selber seine Zwecke fördern kann.“ [1] Selbst Satan muß Gott dienen. „Wie Gott ein höchst guter Schöpfer guter Naturen ist, so ist er auch dergestalt ein höchst gerechter Ordner böser Willen, daß, wenn diese ihre guten Naturen böse gebrauchen, er selbst die bösen Willen zu gutem Nutzen verwendet. . . . Bereits damals, als Gott den Geist gut erschuf, bereitete er in seinem Vorherwissen die Mittel, wie er auch den böse gewordenen benutzen würde.“

Warum also, so fragen wir wieder, hat Gott das Böse nicht verhindert? Fassen wir unsere Überlegungen zusammen, so ergibt sich eine dreiteilige Antwort:

Erstens, weil er dazu in keiner Weise verpflichtet war; zweitens, weil er in seiner Güte das Böse zum Guten zu verwerten wußte; drittens, weil die Schöpfung in erster Linie nicht für die Geschöpfe, sondern für Gott da ist.

685. Zu Anfang dieser Betrachtung sagten wir, daß beziehentlich der göttlichen Vorsehung zwei Punkte Bedenken erregen könnten: das Übel in der Welt und das Wunder. Den ersten Stein des Anstoßes hätten wir, soweit das möglich ist, beseitigt.

Was ist nun vom „Wunder“ zu halten? Diese Frage erregt besonders deshalb Interesse, weil das Wunder in der christlichen Heilsordnung eine große Bedeutung beansprucht. Vielen gereicht das Wunder zu besonderem Anstoß; und D. F. Strauß ist nicht der

[1] Enchir. 3, 11; 26, 100.

erste und nicht der letzte, der die Leugnung des Wunders zum Ausgangspunkt eines aggressiven Vorgehens gegen das ganze Christentum macht.

L. Feuerbach drückt sich in seiner über das Wunder geschriebenen Abhandlung folgendermaßen aus: „Die Grundvorstellung ist hier die gemeine, niedrige: Die Gesetze der Natur hat Gott gegeben, wie ein König eine Konstitution gibt; was er gibt, kann er wieder zurücknehmen. Heute macht das Wasser naß, morgen trocknet es vielleicht; heute bewegt sich die Sonne, morgen steht sie vielleicht stille; die Bewegung wie die Ruhe ist nur der veränderliche Wille des Herrn. Wenn ich z. B. an den Brunnen gehe, um mir zur Reinigung meiner Wäsche Wasser zu holen, so kann ich nicht bestimmt wissen, ob das, was ich hier als Wasser sehe, wirklich Wasser ist, und ob nicht vielleicht meine Wäsche von ihm statt weiß rot wie Blut wird; denn die Wunderkraft kann mir absichtlich ein *Quid pro quo* vormachen, damit ich mich nicht auf mich verlasse, sondern stets in dem Abhängigkeitsgefühl von der Allmacht des wundertätigen Willens erhalte. Wenn ich wie Bileam einen Esel reden höre, so weiß ich nicht mehr, ob ich ein Esel bin, oder ob der Esel ein Mensch ist.“ [1]

Wir führen diese Worte nicht an, um sie zu begutachten: wir müssen es ganz dahingestellt sein lassen, ob der berühmte Philosoph wirklich so leicht hätte dazu gebracht werden können, sich mit dem genannten Vierfüßler zu verwechseln. Wir nehmen von dem Ausspruch nur Notiz, weil er uns zeigt, mit wie grandioser Kühnheit die Männer der entchristlichten Wissenschaft die Wahrheit verzerren, welche sie bekämpfen wollen. So geht's fort bis heute. Der mit seinem Atheismus prahlende Julius Duboc erklärt: „Wir verwahren uns gegen den Rückfall in den Wunderglauben aus demselben Grunde und mit demselben Rechte, wie wir uns gegen den Rückfall in den Absolutismus, gegen ein Regiment des persönlichen Beliebens, gegen die Gesetzlosigkeit verwahren. Denn das Wunder ist die Gesetzlosigkeit, und ebendeshalb bedeutet es die Aufhebung aller Wissenschaft dem Prinzip nach, weil und insofern die Wissenschaft die Ergründung des gesetzmäßigen Geschehens zu ihrer Lebensaufgabe hat.“ [2] Solche Worte orientieren: zu einer wissenschaftlichen Diskussion bieten sie keine Anknüpfungspunkte.

Einlässiger hat sich John Tyndall mit dem vorwürfigen Gegenstand befaßt. Dieser große Physiker wurde mit einem christlichgläubigen Gelehrten in einen Streit verwickelt, welcher sich auf die Möglichkeit der Wunder und Gebetserhörungen bezog [3]. Bei dieser Gelegenheit sagte er: „Wenn Sie mich fragen, wer die Äußerungen der Kraft des Allmächtigen beschränken wolle, so erwidere ich Ihnen:

[1] Sämtliche Werke I 7. [2] Optimismus als Weltanschauung 41.
[3] Man vergleiche oben n. 164.

‚Ich nicht.' — Wenn Sie mir sagen, daß der Erbauer und Schöpfer des Weltalls durch niemand daran gehindert werden könne, nach Belieben die Umdrehung der Erde anzuhalten oder sich in einen feurigen Busch zu verwandeln, so kann ich Ihnen in keiner Weise widersprechen; ich stimme weder mit Ihnen noch gegen Sie, denn es ist ein Gegenstand, über den ich nichts weiß.“ [1] Wir wollen gerne voraussetzen, der berühmte Gelehrte habe nur als Fachmann so reden und sagen wollen, die Frage nach der Möglichkeit der Wunder liege außerhalb des Gesichtskreises des Physikers, sofern er Physiker ist. In diesem Sinne müssen wir ihm rückhaltlos zustimmen; und gewiß wird kein verständiger Mensch der weisen Bescheidenheit, mit der Tyndall sein Nichtwissen eingesteht, seine Anerkennung vorenthalten.

Anders aber dürfte sich die Sache stellen, wenn man das Gehege der Physik verläßt und die innere Natur, das Wesen des Naturgeschehens, zum Gegenstande vernünftigen Nachdenkens macht.

Da erhebt sich zuerst die Frage, ob die Naturgesetze mit einer solchen Unveränderlichkeit behaftet sind, daß von vornherein von einer ausnahmsweisen Einschränkung ebensowenig die Rede sein könnte wie etwa von einem viereckigen Kreise oder runden Vierecke.

Wir antworten entschieden: Nein! Um unsere Entscheidung zu begründen, brauchen wir nur mit andern Worten zu wiederholen, was wir oben (n. 159 ff) über den Charakter der Naturgesetzlichkeit gesagt haben.

Wer immer seinen Verstand nicht in den engen Schranken der Sinneserfahrung gebannt hält, sondern ihm die Zügel des Gedankens, wie sich gebührt, schießen läßt, der wird ohne Schwierigkeit erkennen, daß die fortdauernde Geltung des Naturgesetzes vier Ingredientien erheischt: 1. Die Begriffe und Sätze der Metaphysik, speziell das Kausalitätsprinzip in seiner Allgemeingültigkeit, wonach auf jede tätige Ursache die entsprechende Wirkung erfolgt (n. 18); 2. die Fortdauer jenes Einflusses, dem ein jedes geschaffene Wesen sein Dasein und Wirken verdankt (n. 676 u. n. 677); 3. die Tatsache, daß von Natur für bestimmte Bedingungen gesorgt ist, welche unter bestimmten Umständen herbeigeleitet werden, so daß regelmäßig bestimmte Wirkungen zu Tage treten (n. 678 ff); endlich 4. den Mangel irgend einer dazwischen tretenden Ursache, welche die bis jetzt gewöhnlich eingetretene Wirkung verhindern könnte. Aus diesen vier Bestandteilen setzt sich die Gesetzlichkeit, gemäß der wir das Eintreten bestimmter Ereignisse zu erwarten pflegen, zusammen. Suchen wir hier eine logische, mathematische, ihrer Natur nach absolut unveränderliche Notwendigkeit, so finden wir dieselbe nur in dem ersten, dem metaphysischen Momente, speziell in dem absolut gültigen Kausalitätsgesetz. Denn tritt einmal die volle adäquate Ursache, welche irgend einer Wirkung entspricht, in Tätigkeit, so müssen wir der Wirkung mit

[1] Fragmente 578.

demselben unwiderstehlichen Zwange gewärtig sein, wie wir nach dem mathematischen Ansatz einer Aufgabe ein bestimmtes Resultat erwarten. Was aber berechtigt uns, zu behaupten, daß mit derselben mathematischen Notwendigkeit der Ansatz in der Ursachenordnung gemacht werde, nach welchem aus der gegebenen tätigen Ursache die entsprechende Wirkung folgt? Der „Ansatz" hängt von den drei übrigen, oben bezeichneten Bedingungen ab.

Achtet man auf die Wahrheit der Weltschöpfung durch Gott, so muß man mit dem hl. Thomas sagen: Wie unsere Seele den Körper bewegt und leitet, so bewegt und lenkt Gott den Lauf der Natur als deren erste und oberste Ursache und erster Beweger. Er hat die Natur in der Weise geordnet, daß das Niedere durch das Obere geleitet werde. Da aber sein freier Wille diese Ordnung der natürlichen Dinge gesetzt hat, so hat er in seiner Schöpfung seine Macht nicht gebunden noch erschöpft, so daß er nicht auch in anderer Weise und außer dem natürlichen Lauf der Dinge durch die Tätigkeit der Mittelursachen und unmittelbar durch seine Machtvollkommenheit Wirkungen hervorbringen könnte[1]. Darum findet es sogar der gottlose J. J. Rousseau „gottlos, ernstlich zu fragen, ob Gott wirklich Wunder tun könnte: dem, der diese Frage verneint, würde man zu viel Ehre antun, wollte man ihn dafür bestrafen; es wäre besser, ihn einfach ins Narrenhaus zu schicken; aber wer hat denn auch je geleugnet, daß Gott Wunder tun könne?"[2] Und der brave M. Claudius hat nicht unrecht, wenn er sagt: „Ob das Gebet einer bewegten Seele etwas vermag und wirken kann oder ob der *nexus rerum* dergleichen nicht gestattet, wie einige Herren Gelehrte meinen, darüber lasse ich mich in keinen Streit ein; ich hab' allen Respekt vor dem *nexus rerum*, kann aber doch nicht umhin, dabei an Simson zu denken, der den *nexus* der Torflügel unbeschädigt ließ und bekanntlich das ganze Tor auf den Berg trug; kurz, ich glaube, daß der Hirsch nicht umsonst nach frischem Wasser schreie, wenn nur einer recht betet und recht gesinnt ist."[3] In gleichem Sinne sagt Arago: „Celui qui en dehors des mathématiques pures prononce le mot ‚impossible' manque de prudence."

So wahr also eines jeden Menschen vernünftiger Verstand über Experimental- und berechnende Physik hinüberragt, so wahr erkennt er, daß die Naturgesetze ihrem inneren Wesen nach nicht absolut unveränderlich sind. Es ist beachtenswert, daß auch die Vertreter des äußersten Materialismus sich zum Glauben an die Veränderlichkeit der Naturgesetze, wie solche heute wissenschaftlich feststehen, herbeilassen, so oft es ihren Intentionen entspricht. Wir kennen beispielsweise ganz genau die tellurischen und atmosphärischen Einflüsse auf die organischen Wesen; wir wissen, wie sich letztere gegen Wärme,

[1] Summa c. gent. l. 3. c. 99. [2] Lettre III de la Montagne.
[3] Wandsbecker Bote, 3. Teil, S. 83.

Elektrizität, Luftverdichtung oder Verdünnung verhalten, und daß sie bei einer gewissen Steigerung derartiger Einwirkungen zu Grunde gehen; wir können den wissenschaftlichen Beweis herstellen, daß derartige Momente wohl in ihrer Weise zum Zustandekommen organischen Lebens eine nebensächliche Beihilfe zu leisten vermögen, ihrer Natur nach aber niemals die pflanzliche und tierische Struktur selbst bewirken können. Aber allen Naturgesetzen zum Trotze behaupten jene Gelehrten, daß früher einmal die Organismen bei gesteigerter Intensität jener Faktoren aus bloß unorganischen Stoffen entstanden seien! Sie erkennen hiermit ausdrücklich an, daß sich im Naturlauf, wie derselbe heute beobachtet und wissenschaftlich festgestellt wird, unserem Geiste nicht etwas darbietet, was seinem Wesen nach nicht auch anders hätte sein können.

Wir stehen nun vor der Frage, ob nicht Gott durch Eingriff in den gesetzlichen Gang der Natur irgend ein Wunder wirken könnte.

Gehen wir Tyndall um eine Beantwortung dieser Frage an, so werden wir zu unserer Überraschung vernehmen, wie dieser gelehrte Physiker, der in Dingen, welche über das sinnlich Wahrnehmbare hinausgehen, gewöhnlich die bescheidenste Zurückhaltung zur Schau trägt, nun plötzlich bestimmt weiß, daß die Frage nach Gottes Allmacht und Übermacht über die Natur so viel heißt als: „Ist meine Einbildungskraft im stande, sich ein Wesen vorzustellen, welches dies oder das zu tun vermöchte oder zu tun willens wäre?“ „Ich werde Ihre Kompetenz nicht im geringsten bestreiten“, sagt er seinem christlich-gläubigen Gegner: „mit Hilfe der mythologischen Einbildungskraft können Sie sich ein Wesen ausmalen, das alles und jedes Denkbare auszuführen im stande ist; Sie haben recht, wenn Sie sagen, dieser Kraft gegenüber vermöge die Wissenschaft nichts.“ [1] Haben wir da nicht wieder einen Beleg dafür, daß Männer, die in ihrem Fach zu den ersten Zelebritäten zählen, in anderweitigen Fragen eine ungewöhnliche intellektuelle Unbeholfenheit bekunden können?

686. Doch zur Sache. Um die aufgeworfene Frage zu erledigen, genügt es nicht, eine absolute Veränderlichkeit oder vielmehr Derogationsfähigkeit der Naturgesetze festgestellt zu haben. Es könnte ja immerhin sein, daß einer von Gott zu veranlassenden Ausnahme vom Naturgesetz begrifflich zwar nichts im Weg stände, und doch der ordnungsgemäße Fortbestand des Weltganges einen derartigen Eingriff als Unmöglichkeit erscheinen ließe. Wir müssen demgemäß an die weitere Frage herantreten, ob vielleicht eine relative oder physische Unmöglichkeit dem Wunder Hindernisse bereite, mit andern Worten: ob nicht die Naturordnung, wie sie tatsächlich besteht, durch eine jede Veränderung oder Ausnahme zur Unordnung werde, also jede Veränderung unter Voraussetzung des Fortbestehens der jetzigen Weltverfassung eine Unmöglichkeit sei. Die Frage

[1] Fragmente 579.

lautet etwa ähnlich, wie wenn man auf dem Gebiete des Staatslebens den Zweifel erhöbe, ob nicht die ganze Rechtsordnung dadurch illusorisch würde, wenn dem souveränen Staatsoberhaupte das Begnadigungsrecht verbliebe. Hier fühlt sich Tyndall auf seinem Gebiete und glaubt, diese Kontroverse mit der ganzen Wucht seiner Forscherautorität zu Gunsten der Unveränderlichkeit entscheiden zu können.

Der große Engländer hat sich bei seiner Kontroverse eine höchst günstige Position verschafft, indem er seinen Gegnern die Ansicht zuschiebt, als sei die Natur schlechthin veränderlich und vom moralischen Tun und Leben der Menschen zwar nur indirekt, aber doch ordnungsgemäß abhängig. Er meint, der Tiroler Bauer, überhaupt jeder gläubige Christ, nehme an, „daß die Natur, anstatt in ewigem, ununterbrochenem Rhythmus von Ursache und Wirkung einherzufließen, mittelbar durch den freien menschlichen Willen beeinflußt werden könne; der menschliche Wille ist freilich machtlos, insofern es sich um eine direkte Einwirkung auf die Naturerscheinungen handelt, allein er ist sozusagen die Auslösung, welche durch ihre eigene, freie Handlung die göttliche Macht entfesselt: in diesem Sinne also und in dieser Ausdehnung beherrscht der Mensch die Natur.“ [1]

Man braucht kein Tyndall[2] zu sein, und wenn man einer ist, nicht, wie er es tut, die Lehre des Herrn zu zitieren: „Er läßt seine Sonne aufgehen über Gerechte und Ungerechte, und sendet seinen Regen über die Guten und die Bösen“, um zu zeigen, daß die Einrichtungen der Naturereignisse nicht in normaler Weise durch religiöse oder moralische Ursachen beeinflußt werden. Der große Forscher scheint nicht in demselben Maße die Fähigkeit zu besitzen, die Auffassung gläubiger Christen treu zu reproduzieren, als es ihm leicht wird, die Resultate der Physik in gefälliger Weise zu popularisieren. Sonst hätte es ihm nicht entgehen können, wie der Glaube der Christen nur darauf besteht, die gewöhnlichen Naturgesetze könnten wohl in außerordentlicher Weise durch religiöse oder moralische Ursachen unter Dazwischenkunft der göttlichen Allmacht beeinflußt werden in der Weise also, daß eine derartige Beeinflussung immer den Charakter einer Ausnahme vom normalen Lauf der Dinge beibehielte. Jetzt muß Herr Tyndall es sich gefallen lassen, in den Augen eines jeden denkenden Christen als in einen drolligen Windmühlenkampf verwickelt dazustehen; er muß von christlicher Seite den Vorwurf hören: Sie haben meine Gedanken verdreht und sagen, Sie hätten sie widerlegt.

687. Hat die Naturforschung gegen die christliche Überzeugung, wie sie soeben angedeutet wurde, eine irgendwie gegründete Einrede zu erheben? Verbleiben wir bei Tyndall.

Der gefeierte Physiker erzählt, er habe vor wenigen Jahren am Fuße des Rhonegletschers einen katholischen Geistlichen angetroffen,

[1] Ebd. 54. [2] Ebd. 43.

der heraufgekommen sei, um die Berge einzusegnen; Jahr für Jahr werde der Allmächtige in dieser Weise durch offizielle Fürsprecher angefleht, seine meteorologischen Einrichtungen derartig zu treffen, daß die Bewohner des Wallis Schutz und Nahrung für ihre Herden und Rinder finden möchten. Tyndall meint, der Priester würde sich wohl geweigert haben, den Allmächtigen zu bitten, er möge dem Fluß einen neuen Ausweg öffnen oder gar ihn bergan über den Grimselpaß nach dem Haslital und Brienz fließen lassen, obgleich doch eine Veränderung im Laufe der Rhone für die Bewohner jenes Tales sicher von unberechenbarem Nutzen gewesen. Aber dies würde er für ein „Wunder" gehalten haben. Der protestantische oder vielmehr ungläubige Naturforscher interpretiert in jenen katholischen Geistlichen die Intention hinein, „den Schöpfer nicht um ein Wunder, sondern um etwas anflehen zu wollen, das nach seiner, d. i. des Geistlichen Meinung innerhalb der Grenzen des Möglichen und Natürlichen läge"[1]. In ähnlicher Weise fühlt er sich bewogen, einen Tiroler Geistlichen zu belächeln, der ein Meßopfer auf dem Eise darbrachte, um das Durchbrechen eines Gletscherdammes abzuwehren. Jedenfalls stand die Dummheit aller katholischen Geistlichen bei dem großen Physiker von vornherein fest wie ein Dogma. Sonst hätte der so vorsichtige Forscher nicht folgenden unsterblichen Unsinn zu Papier bringen können: „Der arme Mann erwartete sicherlich nicht, daß das Eis sich in Diamant verwandeln würde oder daß er die Struktur des Eises fester machen könne, damit es dem Druck des Wassers zu widerstehen vermöchte, noch weniger erwartete er ein Zurückfließen des Stromes nach der Quelle hin und somit ein Wunder, das ihn von dem Wasser befreien würde; aber jenseits der Grenzen seiner Kenntnisse lag eine Region, worin der Regen auf eine ihm unbekannte Art erzeugt wird; er war nicht anspruchsvoll genug, ein Wunder zu verlangen; allein er glaubte fest, die Dinge könnten in jenem Wolkenlande ohne jegliches Wunder so eingerichtet werden, daß der Strom, der ihn und seine Gemeinde bedrohte, innerhalb gehöriger Schranken bleibe. Beide Geistlichen richteten sich das, was sie nicht verstanden, ihren Bedürfnissen und Wünschen gemäß ein; ihre Einbildungskraft arbeitete unbeeinflußt durch eine Kenntnis der Naturgesetze."

Tyndall unterscheidet die Naturveränderungen dem Grade nach: kleineren, welche ohne augenfällige Verletzung der Naturgesetze vor sich gehen, beläßt er den Namen von besondern Fügungen oder Gebetserhörungen; größere hingegen, welche sich durch ihren augenscheinlichen und sinnfälligen Charakter als besondere positive Ausnahmen von den Naturgesetzen dokumentieren, bezeichnet er mit dem Namen Wunder. Die Unterscheidung möge ihm hingehen. Was lehrt nun der große Naturforscher von diesen Fügungen und

[1] Fragmente 39.

Wundern? „Meiner Ansicht nach ist die Wissenschaft gegenwärtig nicht im stande, zu zeigen, daß der Tiroler Priester oder dessen Kollege im Rhonetal mit ihrem Flehen um gutes Wetter um eine ‚Unmöglichkeit' baten; allein die Wissenschaft kann das Ungenügende einer Naturkenntnis dartun, welche ihre Gebete auf das enge Gebiet der Fügungen einschränkt, und sie kann öftere Fehlbitten verhindern dadurch, daß sie uns zeigt, wie wir zuweilen um ein Wunder beten, wo wir es nicht beabsichtigen: ebenso zeigt sie, daß keine fromme Handlung individueller oder nationaler Demütigung einen einzigen Regenguß herbeiführen oder einen einzigen Sonnenstrahl nach uns hinzulenken vermag, ohne eine solche Störung in den Naturgesetzen vorauszusetzen, wie sie z. B. ein Zurückströmen des St Lorenzostromes über den Niagarafall oder das Stillestehen einer Sonnenfinsternis wäre." [1]

„Wir haben es aufgegeben", sagt Tyndall[2], „die Mächte der Natur zu versöhnen, haben sogar aufgehört, um solche Dinge zu beten, welche im augenscheinlichen Widerspruch zu den Naturgesetzen stehen." Daß diese Einschränkung des Gebetes auf das „enge" Gebiet der Fügungen bei Tyndalls Glaubensgenossen Tatsache ist, wollen wir ihm aufs Wort glauben. Wenn er aber eine derartige Einschränkung ohne weiteres auch von den Katholiken behauptet, so irrt er. Wir leugnen nicht, daß der betende Katholik bei seinem Gebet meistenteils nur das im Auge hat, was Tyndall „besondere Fügungen" nennt. Dies hat aber seinen Grund nicht in ungenügender Naturkenntnis — denn jeder Katholik weiß, wofern er seinen Katechismus kennt, daß zu einer bloßen Fügung oder Gebetserhörung ebenso ein außernatürliches Eingreifen Gottes in die gewöhnliche Naturentwicklung erforderlich ist wie zu dem Wunder Josues. Aber durch „Fügungen" wird gemeiniglich den menschlichen Nöten genugsam abgeholfen. Deshalb, und nur deshalb, wäre es außerordentlich unvernünftig, in den gewöhnlichen Fällen das Gebet auf das „enge" Gebiet der Fügungen nicht einzuschränken. Oder meint vielleicht Tyndall, die Welt sei des großen Gottes Gauklerbude? Dann mag er sich nicht wundern, daß es ihm ergeht, wie dem Herodes, der auch in ungebührlichster Weise Schaustücke verlangte. Über die „Enge" jenes Gebietes möge sich der große Naturforscher beruhigen: es ist so enge wie die weite Welt. Tyndall öffne nur die erste beste Lebensgeschichte eines Heiligen, und er wird finden, daß man im Katholizismus auch um „Wunder" betet, wenn eine augenfällige Dazwischenkunft der göttlichen Allmacht zur Sache gehört. Wollte also der Jünger der Naturwissenschaft Fehlbitten verhindern dadurch, daß er uns zeigt, wir beteten, entgegen unserer Absicht, um „Wunder", so würde er sich unfehlbar der Gefahr aussetzen, von einem jeden christlichen Beter mit der Frage unterbrochen zu werden: Aber, mein Herr, sind Sie auch recht bei Sinnen?

[1] Ebd. 42. [2] Ebd. 38.

Dann können wir ferner nicht eine Bemerkung unterdrücken, die an sich freilich ganz nebensächlich ist. Es kommt uns denn doch ein wenig übertrieben vor, wenn Tyndall die Herbeileitung eines Regengusses oder eines Sonnenstrahls mit dem Aufwärtslaufen des St Lorenzostromes oder dem Stillestehen einer Sonnenverfinsterung in Parallele stellt. Hat denn Tyndall noch niemals ein Douchebad genommen oder optische Experimente mit Sonnenstrahlen gemacht? Nun, wir können ihm die Versicherung geben, daß wir darob auf dem Kontinente nicht die allermindeste Naturverwirrung beobachtet haben. Warum soll also die ganze Natur aus Rand und Band gehen, wenn Gott selbst einigen Regentröpfchen oder Sonnenstrahlen eine andere Richtung gibt?

688. Doch kommen wir zur Hauptsache. Alle sog. Gebetserhörungen hält Tyndall für unmöglich, weil sie weiter nichts als verkannte Wunder seien. „Das Prinzip von der Erhaltung der Kraft, welches aussagt, daß keine Kraft in der Natur zum Vorschein kommen kann ohne den äquivalenten Verbrauch einer andern Kraft; daß die Naturkräfte so miteinander verwandt sind, daß sie sich gegenseitig ineinander verwandeln können; daß hingegen keine neuen Naturkräfte erschaffen werden: dieses Prinzip lehrt uns, daß der Südwind, der über die Spitze des Matterhorns weht, ebenso festen Gesetzen folgt als die Erde in ihrem jährlichen Rundgang um die Sonne, und daß der Niederschlag der Dünste in Wolken derselben Notwendigkeit folgt als die wiederkehrenden Jahreszeiten. Die Zerteilung des kleinsten Nebels durch besondere Fügung des Höchsten wäre demnach ebensosehr als ein Wunder anzusehen wie das Zurückströmen der Rhone über die Abgründe der Grimsel nach dem Haslitale und Brienz.“ [1] „Wenn man also anerkennt, daß das Gebet Veränderungen in der äußeren Natur bewirken kann, so folgt daraus notwendig, daß die Naturgesetze mehr oder weniger vom menschlichen Willen abhängen, und daher wäre keine Folgerung, welche auf der Fortdauer dieser Gesetze beruht, des Vertrauens würdig.“ [2]

Also mit wenigen Worten: Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft läßt in kleinen Dingen ebensowenig eine Ausnahme zu wie in großen! Hat der geistreiche Naturforscher auch wohl bedacht, zu welchen Absurditäten ihn dieser Gedanke, konsequent durchgeführt, hinleitet? Er darf z. B. bei eintretender Krankheit nicht nach dem Arzte schicken; denn jede Krankheit hat ihren Verlauf nach den unabänderlichen Gesetzen der Natur; griffe jemand mit freiem Willensentschluß in diesen Verlauf ein, so könnte am Ende das ganze Planetensystem ins Schwanken geraten. Vielleicht wird Tyndall daran erinnern, daß der Arzt den Gesetzen der Natur gemäß und eben durch Anwendung des Prinzips der Erhaltung der Kraft auf die Krisis einwirkt. Wir antworten: Also gestatten doch die Natur-

[1] Fragmente 42. [2] Ebd. 43.

gesetze mit Einschluß des Gesetzes der Erhaltung der Kraft eine von außen kommende Einwirkung und eine Verschiedenheit in der Direktion der vorhandenen Naturkräfte, ohne daß dadurch die Weltmaschine in Verwirrung geriete: eine solche gegenseitige Direktion, namentlich wenn sie von Höherem auf Niederes ausgeübt wird, scheint sogar ein sehr bedeutendes Moment in dieser Weltordnung zu sein[1]. Und von dieser allgemeinen Regel, welche überall in der Natur in unzähligen Phänomenen auftaucht, sollte das Höchste, der Urgrund alles Seins, Gott, eine Ausnahme machen? Jeder Maschinenbauer und Chemiker, ja jeder Bauer soll in den Entwicklungsgang der Naturgesetze hineinpfuschen können, ohne den Bestand des Ganzen zu schädigen, nur dem Allmächtigen und Allweisen sollte jedes Atom einen unbeugsamen Widerstand entgegensetzen? Da hat doch der hl. Thomas von Aquin, welchen Tyndall[2] mit allen „Gebildeten" früherer Jahrhunderte unter die „edlen Wilden" rechnet, die Natur besser gezeichnet, indem er sagt: „Die Gebete finden Erhörung, nicht als ob sie den ewigen Ratschluß Gottes umänderten, sondern weil sie selbst als Moment in seinen Weltplan mit aufgenommen sind. Daraus folgt, daß die Kraft des Gebetes die Wirkung eines untergeordneten, besondern Naturgesetzes umändern kann durch den Eintritt der göttlichen Macht, welche alle Naturkräfte übersteigt." [3]

Das Prinzip von der Erhaltung der Kraft ist mit einer Veränderlichkeit ganz wohl vereinbar. Einen ähnlichen Gedanken erläuterte de Maistre zu seiner Zeit an einem Einzelfalle: „Ich nehme an, daß in jedem Jahre in jedem Lande genau dieselbe Quantität Wasser fallen müsse. Die Verteilung dieses Wassers wäre sodann, wenn ich so sagen darf, der biegsame Teil des Gesetzes. So haben wir eine allgemeine Regel für die Welt, und Möglichkeit von besondern Fügungen für die, welche darum bitten." [4] Nur dürfte in diesen Worten und Vergleichen viel zu wenig ausgesagt sein. Denn es ist nicht abzusehen, warum der Urheber der Welt sich lediglich auf eine äußere Direktion der von ihm geschaffenen Natur zu beschränken hätte. Warum soll denn sein Eingriffsrecht nicht ebensoweit gehen wie sein Einfluß? Warum soll derjenige, der das gewisse Quantum von Spann- und Bewegungskraft in die Natur hineingelegt hat, nicht in einzelnen Fällen die Kraft vermindern oder vermehren können in einer Weise, daß die von ihm gewollte kosmische Ordnung dadurch ungestört bliebe? Warum sollte derjenige, der jenes Grundstreben, welches das tiefste Wesen eines jeden Naturdinges ausmacht, ins Dasein rief, mit bestimmten Fähigkeiten ausstattete und fortwährend erhält, nicht auch in der inneren Natur der Dinge in Einzelfällen Veränderungen hervorbringen können?

[1] Man vergleiche „Stimmen aus Maria-Laach" VIII 8 ff.
[2] Fragmente 80. [3] Summa c. gent. l. 3, c. 96.
[4] Abendstunden von St Petersburg. Deutsch. I 249.

689. Und das könnte noch in einem Maßstabe geschehen, der uns recht großartig vorkommt und doch lange noch keine Verwirrung der Natur bedeutete. Betrachten wir z. B. jenes Faktum von dem Sonnenstillstande, worauf auch Tyndall naserümpfend zu sprechen kommt. Nehmen wir einmal an, die Rotation der Erde hätte für einen Tag aufgehoben werden müssen; wäre das möglich gewesen? Tyndall sagt: Nein. Und warum nicht? „Die dabei in Betracht kommende Energie ist gleich der Kraft von sechs Trillionen Pferden, welche während der ganzen Zeit, die Josue zur Zerstörung seiner Feinde brauchte, arbeiteten; die Menge der hierbei verbrauchten Kraft wäre genügend, um jedes Individuum in einer tausendmal stärkeren Armee, als diejenige von Josue war, mit der tausendfältigen Kraft jener Krieger auszustatten, und zwar nicht nur auf die wenigen Stunden, welche zur Vertilgung von einer Handvoll Amoriter nötig waren, sondern auf Millionen Jahre hinaus; dieses ganze Wunder ist völlig mit Stillschweigen übergangen durch den heiligen Geschichtschreiber, offenbar weil er davon nichts wußte. Ob wir demnach das Wunder nur als eine bloße Demonstration oder ob wir es als tatsächliches Mittel zur Sache ansehen, es bleibt dieselbe übertriebene Vergeudung von Kraft, welche dem Manne der Wissenschaft in die Augen fällt.“ [1] Wir haben Tyndalls Bedenken in seiner ganzen Wucht hierhergesetzt. Und der Leser wird zugeben, daß dasselbe in der Tat begründet ist, solange man sich mit Tyndall Gott als einen knickerigen Fabrikbesitzer vorstellt, der bei seinen Demonstrationen und Geschäftsunternehmungen darauf zu sehen hat, daß er keine Pferdekraft ohne entsprechenden Gewinn einsetzt. Will man aber der aufgeworfenen Schwierigkeit gerecht werden, so muß man zum Wunder auch die Macht und den Charakter des Wundertäters hinzunehmen. Tyndall berechne einmal, wieviel Pferdekraft überhaupt im Weltall existiert, und er wird finden, daß im Haushalt der Natur von jener Kraft von sechs Trillionen Pferden noch weniger Notiz genommen wird, als man es im Geschäfte eines Millionärs bemerkt, wenn dieser einem Bettler einen Pfennig hinwirft.

Aber, sagt Tyndall, alsdann wäre ja von nun an keine Folgerung, welche auf der Fortdauer dieser Gesetze beruht, noch irgend eines Vertrauens würdig. Wenn Tyndall Arm oder Bein gebrochen hätte und würde durch ein Wunder plötzlich geheilt, so brauchte er deshalb an keinem einzigen Naturgesetz zu zweifeln. Der besorgte Forscher möge sich also beruhigen: solange eine unendliche Weisheit am Ruder der Welt steht, werden die Ausnahmen stets nur auf gute Gründe hin erfolgen und immer den Charakter von Ausnahmen behalten; somit werden die Bande der Weltgesetze nach dem Spruche: *Exceptio confirmat regulam,* eher gekräftigt als gelockert werden [2].

[1] Fragmente 576.

[2] Was Tyndall weiterhin über den Charakter des Wunders sagt, bedarf keiner Widerlegung. Es verdient Beachtung, weil man daraus ersieht, wie Männer,

690. Aber auch das hat man in Zweifel gezogen, ob der große Weltenschöpfer „gute Gründe" haben könnte, um des armseligen Menschen wegen in den erhabenen Gang der Naturgesetze einzugreifen. Die Denker der alten Schule haben solche „gute Gründe" in Hülle und Fülle angedeutet, welche auch heute noch vor der scharfsinnigsten Untersuchung standhalten. Die Wünsche des gutwilligen Menschen, welche im Gebete ihren Ausdruck finden, sind nicht von vornherein unverständig. Niemand erwartet, daß Gott die ewige Anordnung seiner Vorsehung ändern soll; der Betende möchte nur das, um was er betet, von Gott erhalten. Die Gebete zielen auf Gutes ab. Und der gute Gott, der Spender des Guten, sollte keinen guten Grund haben, das Gebet zu erhören?[1] Ferner rührt jede Bewegung zum Guten hin, welche in irgend einer Kreatur gefunden wird, in letzter Instanz von Gott her; also ist auch die Bewegung zum Guten hin, welche im Gebete ihren natürlichen Ausdruck findet, von Gott verursacht. Hat Gott gute Gründe gehabt, den guten Wunsch in eine arme Menschenbrust zu legen, so hat er auch Gründe, diesem Wunsche zur Erfüllung zu verhelfen. Hierbei fällt der Umstand schwer ins Gewicht, daß die Vernunftwesen Gott dem Herrn viel näher stehen als die vernunftlosen Naturdinge und Weltkörper. Daraus folgt, daß die Begehrungen, welche sich in der vernünftigen Kreatur regen, viel effektvoller sein müssen als die natürlichen Strebigkeiten der gewöhnlichen Dinge. Sollte Gott, welcher mit so viel Liebe dafür sorgt, daß dem Begehren des kleinsten Käferchens in entsprechender Weise Genüge geschieht, nicht auch bereit sein wollen, die guten Begehrungen des edeln Menschen zum Ziele zu führen?[2] Zweifelsohne dürfen wir aus der Vollkommenheit der Geschöpfe Rückschlüsse machen auf die

die in ihrem Fache zu den allerersten zählen, in ihrer Urteilskraft über andere Dinge gänzlich geschwächt werden können. So meint Tyndall, die Wunder des Neuen Testamentes könnten wohl Wirkung einer erweiterten menschlichen Kraft sein. „Beweist denn die Tatsache, daß noch nie ein Mensch Tote erweckt hat, soviel, daß nie ein Mensch Tote erwecken wird? Es kann ein Zeitpunkt kommen, wo der Mensch im stande ist, Tote zu erwecken. Man kann also höchstens sagen, daß Christus hierin der Menschheit der Zukunft voraus war" (Fragmente 62—63). Er sagt ferner, man dürfe Wunder nicht ansehen als ein beglaubigendes Siegel für die Echtheit einer göttlichen Offenbarung. Wer das tue, der sage nicht mit Christus: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. „Nein, er sagt mit einem andern: ‚Wenn du der Sohn Gottes bist, so mache, daß diese Steine zu Brot werden'" (ebd. 58). Die Sache würde Heiterkeit erregen, wenn man sich nicht genötigt sähe, nach Gründen zu suchen, welche den großen Naturforscher von der Anklage entlasten, eine Unehrlichkeit begangen zu haben. Oder zitiert er Worte der Heiligen Schrift vielleicht nur zu höhnischem Scherz?

[1] „Piis desideriis rationalis creaturae conveniens est, ut Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilitatem Dei, sed ex sua bonitate procedit, ut convenienter desiderata perficiat" (S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 95).

[2] „Corpora naturalia in tantum participant de motione divina, quod naturalem boni appetitum consequuntur ex ea; et etiam appetitus impletionem. . . . Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur" (ebd.).

die unendlich höhere Vollkommenheit Gottes, des Gebers aller Vollkommenheit. So ist denn auch die Herzensgüte, mit welcher gute Menschen den berechtigten Wünschen ihrer Mitmenschen nach Kräften zu entsprechen suchen, ein schwacher Abglanz jener unendlichen Herzensgüte, welche der Gottheit eigen ist. Also dürfen wir mit vollem Recht annehmen, daß auch Gott geneigt sei, die Gebete der Flehenden zu erhören[1]. Gott dem Unendlichen, dem es nicht zu wenig war, mich zu schaffen, wird es auch nicht zu wenig sein, mir zu helfen.

Bei allem dem darf nicht außer acht gelassen werden, daß der Mensch in der tatsächlich obwaltenden Ordnung der Dinge zu der Gottheit in ein so inniges Verhältnis getreten ist, wie es der auf die Betrachtung der Natur angewiesene Menschengeist niemals hätte ahnen können. Die christliche Offenbarung gibt uns von einer Herablassung der göttlichen Liebe Kunde, welche uns ganz unbegreiflich erscheinen muß, weil sie eben ganz und gar göttlich ist, ganz und gar das Gepräge der Unendlichkeit an sich trägt. „Ich habe euch Freunde genannt", sagt der Herr. Als Freunde, als Kinder behandelt er uns. Da begreifen wir es erst recht, wie er bereit sein muß, unsere Wünsche zu erhören; er, der uns beten lehrte: Unser tägliches Brot gib uns heute.

Derartige Erwägungen finden wir noch viele bei den „edeln Wilden" des Mittelalters. Die wenigen genügen; sie lassen uns die Gründe, welche Gott bewegen können, den Naturlauf den Wünschen der Menschen unterzuordnen, fast so stark erscheinen, daß wir uns schier wundern möchten, warum der gütige Gott nicht in viel ausgedehnterem Maße sich den Gebeten der Menschen anpaßt, als es dem äußeren Scheine nach tatsächlich geschieht. Dieser Gedanke ist auch dem hl. Thomas aufgestoßen; und nachdem er gezeigt hat, daß die Unveränderlichkeit der göttlichen Vorsehung keineswegs das Gebet seiner Bedeutung beraubt, bemüht er sich, in einem besondern Abschnitt die Gründe anzuführen, um derentwillen das Gebet ohne nachweisbare Erhörung zu bleiben scheint[2]. Die Wiedergabe derselben würde uns aus dem Bereiche unseres Themas hinausführen.

Aus demselben Grunde müssen wir darauf verzichten, des genaueren darzulegen, wie die göttliche Weisheit Gründe haben kann, den Eingriff in den Gang der Natur aus dem Bereiche bloßer Gebetserhörung hinaustreten und denselben als „Wunder" im eigentlichen und vollen Sinne erscheinen zu lassen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das Wunder eben dadurch, daß es sich als einen Eingriff in den normalen Gang der Natur darstellt, ganz vorzüglich geeignet ist, Gott als den

[1] „Hoc maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat" (S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 95).

[2] Ebd. c. 96.

souveränen Herrn der Natur erscheinen zu lassen. Wie in einem Staate die gesamte Gesetzgebung ein Ausfluß der höchsten gesetzgebenden Macht ist, und dabei doch die souveräne Macht sich dadurch in ihrer Oberherrlichkeit zu erkennen gibt, daß sie auf dem Wege der Begnadigung in den gesetzlichen Gang der Dinge einzugreifen vermag, also zeigt sich auch Gott der Herr dem denkenden Verstande als den Herrn und Grund der ganzen Naturgesetzgebung; er zeigt sich aber sozusagen handgreiflich in seiner göttlichen Souveränität, wenn er auf dem Wege der Ausnahme in dem natürlichen Gang der Dinge eine Veränderung hervorbringt. Wenn nun Gott in seiner Weisheit beschlossen hat, den Menschen auch dadurch zum Bewußtsein seiner Abhängigkeit zu bringen, daß er ihn nicht alle Wahrheit durch selbsteigene Einsicht erfassen läßt, sondern ihm die Grundwahrheiten des ethischen Lebens auf dem Wege der Offenbarung darbietet (damit der Mensch in heiliger Demut die Wahrheit von Gott hinnehme), und wenn er alsdann zur Bestätigung der geoffenbarten Wahrheit Wunder wirkt, dann tut er etwas, was sowohl Gottes als des Menschen würdig ist.

Denn erstens beachtet er dabei die menschliche Natur. Es ist dem Menschen nun einmal nicht natürlich, die geistige Wahrheit ohne jede Vermittlung zu erschauen: seiner Natur nach ist er auf das Sinnfällige angewiesen: was er mit den Sinnen wahrnimmt, macht auf ihn Eindruck. Wie es ihm also natürlich ist, durch die sinnlich wahrnehmbaren Wirkungen in der Natur zu Gott, dem Urheber der Natur, hingeleitet zu werden, so ist es ihm ebenfalls natürlich, Gott, den Urheber der Offenbarung, zu erkennen durch sinnlich wahrnehmbare Wirkungen, welche auf Wirksamkeit von Naturkräften nicht zurückgeführt werden können[1]. Zweitens nimmt Gott solchergestalt auf den ethischen Zweck der Offenbarung die gebührende Rücksicht. Zweck göttlicher Offenbarung ist nicht, den Menschen durch den Lichtglanz göttlicher Majestät zu Boden zu werfen und ihm die Hinnahme der Offenbarung durch eine Art mathematischer Klarheit abzuzwingen. Alsdann hörte die Ethik in ihrer jetzigen Bedeutung für den Menschen auf, und die Tugend verlöre ihre Bewährung. Der Zweck, welcher der Offenbarung zu Grunde liegt, verlangt, daß dem Menschen nicht nur seine physische, sondern auch seine moralische Freiheit gewahrt bleibe. Der Mensch muß sich demütig unterwerfen, aber auch stolz widersetzen können. Er muß sich vor eine Wahl gestellt sehen, bei welcher sein guter Wille den Ausschlag gibt. Die Willensgüte und nicht die Verstandesklarheit soll ja für des Menschen Los die Entscheidung bringen. Die Geschichte zeigt, wie sehr die göttliche Weisheit in dieser Hinsicht das Richtige getroffen hat; man sehe nur zu, was für Leute es sind, welche der göttlichen Offenbarung den Rücken kehren. Drittens endlich ist auch der Besitz der Wahrheit, welche

[1] S. Thom., S. theol. 2. 2. q. 178. a. 1.

durch die Offenbarung übermittelt werden soll, berücksichtigt und sichergestellt.

Wenn von Lessing (und nach ihm von Hegel und vielen andern) behauptet wird, „zufällige Geschichtswahrheiten könnten niemals ein Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten sein", so ist das insofern richtig, als eine innere Beweisführung stets von der Wahrheit selbst, um die es sich handelt, hergenommen sein muß; aber geradezu abgeschmackt wäre es doch, deshalb die Möglichkeit einer äußeren Beweisführung leugnen zu wollen. Handelt es sich um eine Wahrheit, welche überhaupt dem menschlichen Verstande zugänglich ist, so kann mir dieselbe feststehen, entweder, weil ich dieselbe einsehe, oder auch, weil andere, welche dieselbe einsehen, mir sie bezeugen. Ist nun eine derartige Bezeugung nicht eine „zufällige" Geschichtswahrheit? Handelt es sich überdies — wie das beim Christentum der Fall ist — um Wahrheiten, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen, so kann überhaupt von einer eigenen direkten Einsicht nicht die Rede sein: dieselben können mir nur dadurch feststehen, daß sie von Gott bezeugt sind; und ich habe zunächst nur nachzuforschen, ob eine derartige göttliche Bezeugung als Geschichtswahrheit vorliegt[1]. Das Wunder gleicht dem leicht erkenntlichen Siegel, womit Gott die Urkunde der Offenbarung jeder vernünftigen Bezweiflung der Echtheit entrückt hat. Aber ist nicht die Annahme von Wahrheiten auf Wunder hin ein Zeichen von Geistesschwäche? Wenn man Demut und Gottunterwürfigkeit Geistesschwäche nennt, allerdings; alsdann ist nur der Stolze geistesstark. An und für sich aber gehört, wie Solger[2] bemerkt, ein viel stärkerer Geist dazu, ohne Krittelei und Erklärungssucht Wunder zu glauben, als alles, was mit den gemeinsten Verstandesregeln nicht übereinstimmt, matt und feige wegzuleugnen. Dies über das Wunder. Kehren wir zurück; fast hätten wir den Faden unserer Betrachtungen verloren.

Wohl dürfte aus unsern Andeutungen zur Genüge hervorgehen, daß die moderne Wunderscheu nicht bloß keine Stütze in der Naturphilosophie besitzt, daß sie vielmehr unphilosophisch, daß sie abergläubisch ist. Um das Wunder zu diskreditieren, hat man auch dessen wesentliche Unerkennbarkeit behauptet und gesagt, es sei von vornherein unmöglich, daß jemals ein Wunder von einem natürlichen Ereignis unterschieden werden könnte. Aus solcher Beanstandung schaut der Unverstand mit großen Augen heraus. Wer einmal an das Dasein eines persönlichen Gottes glaubt, meinen wir, der muß diesem auch die Macht einräumen, die Umstände so zu lenken, daß

[1] „Quia, quae sunt fidei, humanam rationem excedunt, non possunt per rationes humanas probari; sed oportet, quod probentur per argumentum divinae virtutis, ut dum aliquis facit opera, quae solus Deus facere potest, credantur ea, quae dicuntur, esse a Deo, sicut quum aliquis defert litteras annulo regis signatas, creditur ex voluntate regis processisse, quod in illis continetur" (S. Thom., S. theol. 3, q. 43, a. 1).

[2] Philosophische Gespräche, Berlin 1817.

wir die Tatsächlichkeit eines Wunders mit aller Bestimmtheit erkennen können. Aber, so wirft man uns ein, das Wunder ist eine Ausnahme von den Naturgesetzen: um also darüber zu urteilen, müßten wir alle Naturgesetze und deren Wirkungssphären kennen, müßten wir sozusagen allwissend sein! Also müßte man auch alle Strafgesetze eines geordneten Staatswesens kennen, um mit Bestimmtheit zu behaupten, daß freiwilliger Totschlag eine Verletzung der Strafgesetze sei?

Es mag eine Menge von Vorkommnissen erdacht werden können, von denen wir nicht wissen, ob sie diesseits oder jenseits der Naturgesetzlichkeit liegen, weil wir eben die Grenze zwischen Natürlichem und Übernatürlichem nicht bis auf die mathematischen Linien bestimmen können. Was folgt daraus? Oft genug vermag ich auf einem Gemälde nicht genau die Linie anzugeben, wo das Rote aufhört und das Blaue anfängt, und doch vermag jedes gesunde Auge in sehr vielen Fällen mit Gewißheit die blaue von der roten Farbe zu unterscheiden. So gibt es auch in der Wirklichkeit sehr viele Fälle, in denen ich zuverlässig weiß, was die Naturkräfte nicht vermögen; tritt solches ein, so weiß ich sicher, daß ein Wunder vorliegt. „Wir wissen freilich nicht zu bestimmen", sagt Hettinger[1], „wie groß die Macht der Phantasie auf den Körper ist; aber mit Bestimmtheit wissen wir, daß sie nicht dem Blindgebornen das Gesicht, dem Tauben das Gehör zu geben vermag; wir wissen nicht, wie weit die Erfindungsgabe reichen kann, um über Land und Meer, Luft und Erde Massen fortzubewegen; aber dies wissen wir mit Bestimmtheit, daß keiner ohne jegliches Hilfsmittel von der Erde weg sich erhebt, auf dem Wasser einherwandelt, die Stürme durch sein Wort beschwichtigt und durch verschlossene Türen geht. Wir wissen nicht, wie lange einer im Scheintod verharren kann, aber wir wissen mit Bestimmtheit, daß der Gestorbene nicht durch natürliche Kraft wieder zum Leben zurückkehrt. Wüßten wir dieses nicht, dann wäre alles Recht, alles Eigentum, aller Besitz, alles Familienleben unmöglich, das diese Gewißheit voraussetzt. Das oberste Gesetz aller Erfahrung, alles Denkens, die Basis selbst unseres Lebens, die Hypothek unseres Glaubens und Zutrauens zu den Sinnen beruht einzig und allein auf der Bestimmtheit der Natur der Dinge, sagt Feuerbach, der, statt das Wunder zu bekämpfen, wie er versuchte, hiermit gerade nur seine Erkennbarkeit und Gewißheit bewiesen hat."

§ 5.

Gott als Ziel des vernünftigen Lebens.

691. Von allen anziehenden Fragen wird, solange wir auf Erden weilen, stets diejenige am meisten Zugkraft ausüben, welche sich mit der Stellung des Menschen in der weiten sichtbaren Schöpfung beschäftigt. Dies kommt nicht etwa bloß daher, weil wir uns selbst am

[1] Apologie des Christentums I. 2, 200.

nächsten stehen, sondern es ist auch der ganze gewaltige Kosmos, der, je mehr wir seine Züge im großen und im einzelnen anstaunen, uns desto lebhafter auf uns selbst zurückweist und uns die Frage aufdrängt: Was soll denn das alles? was bedeutet der Mensch inmitten des grenzenlosen Weltbildes? welchen Sinn hat das menschliche Leben im weiten, unstäten Wogen großer und kleiner Ereignisse? wohin soll ich denn?

Auch hier wieder befindet sich das menschliche Denken, solange es sich mit diesen Problemen beschäftigt, in weit ausholenden Pendelschwingungen. Die einen möchten beim Anblick der Menschen in demokritisches Lachen ausbrechen und die Welt zum Narrenhause erklären, während andere heraklitische Tränen vergießen ob der Tragödie des irdischen Daseins. Während die einen den Menschengeist in die höchste Höhe heben als die schönste Blüte des zur Beseelung gelangten Stoffes — ja, während unsere modernen Philosophen unter Zustimmung namhafter Physiologen den Anthropozentrismus auf die äußerste Spitze treiben, indem sie sagen, die ganze Welt sei weiter nichts als ein aus meinem Organismus herausstrahlendes Panorama, ein wahnwitziges Traumbild meines Ichs, des Absolutum: werfen andere den Menschen weg, erblicken in ihm ein *animal bipes,* ebenso bedeutungslos im All wie jenes Gewürm, welches beim Aufheben bemooster Steine sichtbar wird. Während die einen den Menschen, den edelsten Sproß der Schöpfung, mit Begeisterung auf die edelsten Ideale hinweisen, erblicken die andern in ihm einen Ausbund aller Erbärmlichkeiten, einen willenlosen Spielball tierischer Bedürfnisse, der nur deshalb die Vernunft vor dem Tiere voraushabe, damit er jene Genüsse, welche die Natur jedem Tier zu Naturzwecken bietet, zum Gegenstande ausgesuchtesten Raffinements mache. Während die einen im Hinblick auf die geistige Begabung des Menschen mit demselben einen abgöttischen Kult treiben, halten es andere sogar für unstatthaft, einen so verschwindend kleinen Teil des Universums wie die Menschheit irgendwie zum Zwecke des Ganzen zu machen; die tatsächliche Beschaffenheit der Welt zeige uns in dem vermeinten Herrn und Endzweck der Schöpfung ein Geschöpf, welches mit zu viel Schwächen zu kämpfen habe und von zu vielen Übeln gedrückt werde, als daß man daran denken könnte, dasselbe für den Gipfel und das Ziel aller Dinge zu halten.

Vornehmlich sind es die Materialisten, welche von dem Menschen so niedrig denken, welche, gleichsam Gewicht und Längenmaß handhabend, in der Menschheit nur eine unerhebliche Kleinigkeit erblicken. „Die menschliche Eitelkeit und der menschliche Hochmut", sagt Häckel[1], „haben seit dem Erwachen des Menschenbewußtseins sich besonders in dem Gedanken gefallen, den Menschen als den eigentlichen Hauptzweck und das Ziel alles Erdenlebens, als den Mittel-

[1] Anthropogenie[5] 459.

punkt der irdischen Natur anzusehen, zu dessen Diensten und Nutzen das ganze übrige Getriebe der letzteren von einer ‚weisen Vorsehung' von Anfang an vorherbestimmt oder prädestiniert sei. Wie völlig unberechtigt diese anmaßenden anthropozentrischen Einbildungen sind, beweist nichts schlagender als die Vergleichung der Länge des anthropozoischen oder quartären Zeitalters mit derjenigen der vorhergehenden Zeiträume." Indessen scheuen sich auch unsere pantheistischen Menschenvergötterer nicht, in dasselbe Horn zu blasen. Wen könnte das wundernehmen? Wenn man den Menschen über Gebühr erhebt, so muß man ihn in weiterer Folge unter Gebühr hinunterfallen lassen. Der Mensch, welcher sich von Gott emanzipiert und stolz über die Wahrheit stellt, verläßt den ihm zukommenden Standpunkt, fällt seiner Schwäche anheim und versinkt in einen Abgrund von Übeln: und dann ist es allerdings schwer, in dem Frevler an der Wahrheit noch den Herrn und Endzweck der Welt zu erkennen. Zudem führt ja auch heute eine gewisse Gelehrsamkeit das große Wort, welcher alles recht ist, wenn's nur gegen die Wahrheit ist. Die Jünger solcher Weisheit entblöden sich nicht, mit demselben Atemzuge zu erklären, der Mensch stehe zu hoch, um etwas anderes neben sich oder gar über sich dulden zu können, und der Mensch stehe zu tief, um als Zweck der materiellen Welt gelten zu können.

So schlagen denn von entgegengesetzten Seiten her die Wogen wild gegeneinander: wie soll das Schifflein unserer Untersuchung hindurchgelangen? Trachten wir uns einmal zu vergegenwärtigen, in welcher Weise die alte Schule das Verhältnis des Menschen zur sichtbaren Welt festgestellt hat. Hier dürfen wir wohl hoffen, zwischen den sich bekämpfenden Extremen die richtige Mitte zu gewinnen, in welcher der wahrheitsuchende Geist den erwünschten Ruhepunkt findet.

692. Warum hat Gott Vernunftwesen in diese sichtbare Welt hineingesetzt? Auf diese Frage gibt die alte Schule[1] folgende Antwort:

Fürs erste ist die ganze Schöpfung dazu bestimmt, durch ihre Vollkommenheit dem Schöpfer ähnlich zu sein. An der Hervorbringung der Dinge hatte aber auch der göttliche Intellekt Anteil. Somit war es angemessen, daß die Reihe der verschiedenen Geschöpfe bis zu einem Wesen hinaufreiche, welches durch seinen Intellekt der göttlichen Intelligenz ähnlich sei. Während sich die vernunftlosen Geschöpfe nur als Spuren der Gottheit darstellen, steht der mit Verstand und Willensfreiheit begabte Mensch da als Bild der Gottheit[2].

[1] S. Thom., Summa c. gent. l. 2, c. 46.

[2] Tiefsinnig sagt der hl. Bonaventura, die Schöpfung deute auf Gott hin als Schatten, Spur, Bild. „Umbra dicitur, in quantum repraesentat in quadam elongatione et confusione: vestigium in quadam elongatione, sed distinctione: imago vero in quadam propinquitate et distinctione. . . . Creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates, quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem causae indeterminatam. Vestigium, quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis: sicut sunt unum, verum

Fürs zweite durften in der Gesamtschöpfung nicht Wesen fehlen, welche die Gottheit nicht nur durch den Besitz ihrer von Gott geschaffenen Natur darstellten, sondern auch durch die Eigentümlichkeit ihrer Wirksamkeit. Im Denken und Wollen ist aber jene Wirksamkeit begriffen, welche der Gottheit eigentümlich und wesentlich ist. Fehlte es also in der Schöpfung an Wesen, welche mit Verstand und Willen begabt sind, so würde etwas gefehlt haben, was zu dem Gesamtbilde unbedingt gehörte; es hätten gerade die Lichtpunkte gefehlt, welche das ganze Gemälde mit dem ihm zukommenden Glanze verklären und es in einer idealen Einheit zusammenfassen. Wie die ganze Schöpfung Ausfluß einer Intelligenz ist, so faßt die geschaffene Intelligenz dieselbe wieder zu einer Einheit zusammen. *Mens intelligens fit quodammodo omnia*[1].

Fürs dritte wollte Gott seinen Geschöpfen Selbsttätigkeit verleihen; somit durfte nicht jene Tätigkeitsweise fehlen, in welcher ein geschaffenes Wesen am vollkommensten selbsttätig ist: die geistige.

Fürs vierte besteht die Vollkommenheit einer jeden Wirkung darin, daß sie ihrer Ursache möglichst ähnlich sei. Überhaupt kann eine Wirkursache in doppelter Weise die Wirkung sich selber verähnlichen. Bringt ein Organismus einen zweiten hervor, so teilt er demselben eine Naturform mit, welche dieselbe Existenzweise besitzt wie seine eigene. Nicht so der Künstler, welcher ein Gebäude hervorbringt. Auch hier entspricht die Form des Gebäudes der Idee oder dem Plane des Künstlers; dabei aber hat die Form der Wirkung eine Existenzweise, welche von der Existenzweise der Ursache (d. h. idealen Form oder des vorgefaßten Planes) gänzlich verschieden ist. Daß jedes von Gott hervorgebrachte Geschöpf in dieser zweiten Weise seiner Ursache (d. h. den göttlichen Ideen) ähnlich sein müsse, ist selbstverständlich. Sollte aber die Verähnlichung der Schöpfung zum Schöpfer möglichst vollkommen sein, so mußte dieselbe, wenn immer möglich, auch nach jener ersten Weise betätigt werden; Gott mußte im Komplexe der Geschöpfe nicht nur die Ideen seiner Weisheit, sondern auch seine eigene Natur im Bilde abprägen. Es mußten also Geschöpfe ins Dasein treten, welche durch ihre vernunftbegabte Natur die geistige Natur Gottes im Bilde darstellten.

Fürs fünfte war es angezeigt, daß die Vollkommenheit des Gottschöpfers nicht nur objektiv ausgeprägt vorliege in der Natur der geschaffenen Dinge, sondern auch formell als erkannt sich vorfinde in erkennenden Wesen. Somit war es angemessen, daß es auch Wesen

et bonum. Imago, quantum ad conditiones, quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas. . . . Omnis creatura comparatur ad Deum in ratione causae et in ratione triplicis causae; ideo omnis creatura est umbra et vestigium. Sed quoniam sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem: ideo sola est imago" (1 dist. 3, p. 1, q. 2, a. 5).

[1] S. Thom., S. theol. 1, q. 80, a. 1.

gebe, welche kraft ihres geistigen Erkenntnisvermögens im stande seien, Gott, den Urgrund alles Seins, erkennend zu umfassen. Die Verherrlichung, welche Gott in der Schöpfung beabsichtigte, hätte nicht eine entsprechende Vollendung gefunden, wenn nicht erkennende Geschöpfe, und zwar intellektuell erkennende Wesen wären, welche die Befähigung besäßen, Gottes Werke zu erkennen und zu bewundern[1]. Damit soll nicht gesagt sein, als erreichten die vernunftlosen Geschöpfe nur insofern ihren Zweck, als der Mensch sie kenne und begreife: nein, auch dann noch genügen sie dem Zwecke des Schöpfers, wenn sie vom Menschen nicht erkannt werden; nur das soll behauptet werden, daß es zur Vollendung des Universums auch Geschöpfe geben müsse, welche durch ihre geistige Begabung befähigt wären, Gott in seinen Werken zu erkennen. Um dem so hoch ausgezeichneten Menschen seine abhängige Stellung Gott gegenüber im Bewußtsein zu erhalten, war es sogar angemessen, daß sich der weitaus größere Teil der Wunder des Weltalls der direkten, erschöpfenden Kenntnisnahme des Menschen entziehe. Es soll sich das Wort bewahrheiten: „Der, welcher die Majestät erforscht, wird von der Herrlichkeit erdrückt."[2] Wie sich vor dem Auge des kühnen Schiffers, der, im schwachen Fahrzeug das Ufer verlassend, in die hohe See sticht, stets neue und neue Wasserwogen endlos heranwälzen: also erheben sich vor dem Blicke des Forschers bei jedem gelösten Probleme stets zehn und hundert neue Probleme: und bis er das ersehnte Ufer erreicht, wo die auftauchenden Probleme aufhören, ist seine Kraft zusammengebrochen. Jeder Schritt, mit welchem die Naturbetrachtung vordringt, soll dem staunenden Menschengeiste Gott zum Bewußtsein bringen, zugleich aber auch zeigen, daß Gott unendlich höher steht, daß der Mensch unendlich abhängig ist.

Fürs sechste endlich wird der Weltzweck desto vollkommener erreicht, je enger die Welt auf ihren Urheber bezogen wird. Nun findet in jedem Naturwesen eine solche Beziehung statt, indem es in (allerdings schwacher) Nachahmung Gottes durch seine Wirksamkeit anderes sich wie immer zu verähnlichen trachtet. Noch mehr ist dies bei den lebenden Wesen der Fall, insofern sie durch ihr Leben einigermaßen ein Bild der göttlichen Unabhängigkeit darstellen; be-

[1] Man vernehme die schönen Worte des hl. Bonaventura: „Deus universa propter semetipsum operatus est ita quod, quum sit summa potestas et maiestas, fecit omnia ad suam laudem. Quum sit summa lux, fecit omnia ad sui manifestationem. Quum sit summa bonitas, fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus, nisi adsit, qui approbet. Nec est perfecta manifestatio, nisi adsit, qui intelligat. Nec est perfecta communicatio bonorum, nisi adsit, qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere, non est nisi solummodo rationalis creaturae, ideo non habent ipsae irrationales creaturae immediate ad Deum ordinari nisi mediante creatura rationali: ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est laudare et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate" (2 dist. 16, a. 1, q. 1).

[2] Weish 25, 27.

steht ja doch der eigentümliche Charakter des Lebens darin, daß das Lebewesen seine Vollkommenheit und Veränderung nicht gänzlich den von außen kommenden Einflüssen, sondern sich selber verdankt, also auf jenen Grundcharakter des göttlichen Wesens hinweist, vermöge dessen Gott alles, was er an Vollkommenheit besitzt, durch sich selber besitzt. Einen höheren Grad der Gottähnlichkeit offenbaren die erkennenden Wesen, insofern sie einigermaßen Bewußtsein besitzen und ihr Leben (wenn auch in unvollkommener Weise) genießen können. Aber alle diese Bezogenheiten sind schwach; sie bleiben gleichsam halbwegs stehen. Damit ein Wesen vollständig zu Gott, seinem Ursprung, als zu seinem Endziel zurückkehre, muß es sich selber durch vollkommenes Selbstbewußtsein besitzen, muß es Herr sein über seine Tätigkeit, muß es Gott als seinen Urheber und Herrn erkennen und auf ihn seine Handlungen in freiem Gehorsam und heiliger Liebe beziehen können. Nur ein mit Vernunft begabtes Wesen vermag es, zu der Gottheit in ein so inniges Verhältnis zu treten und ihr einen so vollkommenen Tribut der Verherrlichung darzubringen. Ein solches Wesen ist der Mensch. Er steht da als ein Bindeglied zweier Welten. Mit seiner geistigen Seele in das Gebiet des Geistes hineinragend, steht er mit seiner tierischen Natur in dieser sichtbaren Welt als zu ihr gehörig; zum Throne des Allerhöchsten tritt er gleichsam als Priester der ganzen weiten Natur, um in ihrem Namen dort die schuldige Ehrfurcht und Unterwürfigkeit zum Ausdruck zu bringen. Indem die materielle Welt dem Menschen dienstbar wird, erreicht sie ihre Bestimmung, Gott, ihren Schöpfer, zu verherrlichen, ganz und vollkommen[1]. Dies der Gedanke, den der fromme Angelus Silesius in das Verslein kleidete:

„Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:
Es läuft dir alles zu, daß es zu Gott gelange."

Aus unsern Überlegungen ergibt sich ohne Umschweif, mit welchem Rechte man sagen dürfe, alle Geschöpfe seien zu den Menschen als zu ihrem Ziele hingeordnet, und in welchem Sinne man den Menschen in die Mitte der Schöpfung stellen könne. In der sokratisch-aristotelischen Philosophie hatte man von jeher einem solchen Anthropozentrismus gehuldigt[2]. Man stützte sich hierbei auf den Grundsatz, daß überall das Unvollkommene des Vollkommenen wegen da sei, der Mensch aber als die höchste Stufe in der Skala der Naturdinge da-

[1] Kurz und treffend sagt der hl. Bonaventura: „Fieri propter divinam bonitatem est dupliciter: aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta; omnia enim divinam exprimunt bonitatem: aut participandam; et hoc dupliciter: aut quia sunt nata participare, aut quia serviunt participantibus. Primo modo conditae sunt creaturae spirituales, secundo modo corporales; istae tamen aliquo modo participant, sed in earum participatione status non est, sed ordinatur ad ulteriorem" (2 dist. 1, p. 2, a. 1, q. 2 ad 1).

[2] Man vergleiche u. a. Aristoteles, Polit. l. 1, c. 1.

stehe[1]. Nicht nur die ganze Erde, sondern auch die ganze sichtbare Welt auf den Menschen zu beziehen, darin fand man um so weniger Schwierigkeit, als nach ptolemäischer Weltansicht die Erde, der Palast des Menschen, sich auch in räumlicher Beziehung im Mittelpunkte des ganzen Weltsystems befände. Dieser Gedanke mußte sich — die Richtigkeit der ptolemäischen Astronomie vorausgesetzt — ganz natürlich dem anthropozentrischen Gedanken als Stütze darbieten, ohne aber irgendwie eine Begründung desselben zu sein. Und da es bei der Begrenztheit des Verstandes so leicht geschieht, daß im menschlichen Bewußtsein verwandte Gedanken miteinander verwachsen, daher die Erscheinung, daß, als jene Stütze unter Geltendmachung des kopernikanischen Systems weggenommen wurde, sich in manchen Köpfen die anthropozentrische Überzeugung unangenehm berührt fühlte.

Im Lichte der christlichen Wahrheit hatte der alte Gedanke eine tiefere Begründung gefunden. Wenn man aber immer wieder und wieder betonte, die übrigen Dinge seien sämtlich zu dem Menschen als ihrem Ziele hingeordnet, so wollte man damit keineswegs gesagt haben, die Dinge hätten ausschließlich darin ihren Zweck, daß sie von den Menschen gekannt und benützt würden — wir möchten dies wiederholt und mit besonderem Nachdruck hervorheben —, sondern es sollte damit nur behauptet sein, dem Menschen seien die Dinge als Mittel untergeordnet, sie alle müßten ihm direkt oder indirekt dienen, sei es durch Erhaltung und Förderung seines Lebens, sei es durch Winke und Fingerzeige, durch welche sie seine Erkenntnis in die rechte Richtung leiten. Der hl. Thomas erklärt das *Omnia propter hominem* in folgender Weise: „Gott hat im Universum eine zweifache Ordnung festgestellt, eine Haupt- und eine sekundäre Ordnung. Der Hauptsache nach beziehen sich alle Geschöpfe auf Gott: erst in zweiter Linie besteht die Ordnung darin, daß ein Geschöpf dem andern bei der Erstrebung der göttlichen Ähnlichkeit behilflich sei. Und in diesem Sinne sagt man, ein Ding sei wegen eines andern *(propter aliud)* da, insofern es nämlich demselben zum Nutzen gereicht. Dies kann aber in doppelter Weise der Fall sein. Es kann das Ding, von dem man sagt, es sei des andern wegen da, absolut in sich selbst betrachtet, bedeutungslos sein und nur insofern die göttliche Vollkommenheit darstellen, als es zu demjenigen hingeordnet ist, welchem es zum Nutzen gereicht. Dies gilt von den Teilen einer einheitlichen Wesenheit, ebenso von den Akzidentien beziehentlich des Subjektes:

[1] „Omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturae intellectualis quantum potest ... et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur finis ultimus intentus a natura inferiori“ (S. Thom., 2 dist. 1, q. 2, a. 3). Hieraus ersieht man, daß die Mittelalterlichen den Gedanken der Alten voll und ganz akzeptieren. Dieses Aufsteigen der Niedern bis zur Höhe des Menschen glaubte man besonders in der embryonalen Entwicklung zu erblicken: „Ultimus generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam“ (S. Thom., Summa c. gent. l. 3, c. 22).

denn diese haben kein absolutes Sein, sondern sind nur in andern; und von diesen Dingen muß man sagen, sie wären nicht, wenn nicht auch das andere wäre, welchem sie von Nutzen sind. Es kann aber auch das Wesen, von dem man sagt, es sei des andern wegen da, in sich selbst betrachtet einen Wert besitzen und absolut für sich eine Darstellung der göttlichen Vollkommenheit sein, so zwar, daß diese auch einem andern Wesen zum Nutzen gereicht. Solche Wesen würden auch dann existieren, wenn dasjenige, welchem sie zum Nutzen gereichen, nicht wäre. Und in diesem Sinne sagt man, daß die Engel und alle Geschöpfe von Gott des Menschen wegen hervorgebracht worden sind." [1]

Man dürfte also ganz wohl sagen, die Engel seien um der Menschen willen geschaffen, ähnlich wie man sagen darf, die Staatsobrigkeit sei um eines bestimmten Bauern willen[2], und ebenso, die ganze Welt sei um des Menschengeschlechtes willen da, ähnlich wie man sagen könnte, alle Straßen und Eisenbahnen eines ganzen Reiches seien um eines bestimmten Bürgers willen vorhanden. Ausdrücklich hebt der heilige Lehrer hervor, der Mensch wäre nicht in dem Sinne Zweck aller Weltdinge, als wenn schließlich alles in der Welt auf den Menschen ankäme, sondern nur, insofern ihm aus allen Weltdingen ein Nutzen erwächst. Der Mensch soll durch seine Beziehungen zur Welt zu seiner Bestimmung geführt, er soll vor Überhebung bewahrt und doch zu Gott erhoben werden[3].

Da hätten wir also weder den absoluten Anthropozentrismus der Pantheisten und Subjektivisten noch die von den Materialisten verübte Degradation des Menschen. Gott, nicht der Mensch, steht im Zentrum der Schöpfung. Der Mensch soll das wissen, und darum begleitet ihn das Gefühl seiner Schwäche auf allen seinen Lebenswegen, sein Leben fristet er in der allseitigsten Abhängigkeit von den materiellen Verhältnissen, er ist hinfälliger als der Stein am Boden. Er lebt hier zwischen unvernünftigen Tieren, welche in mancher Hinsicht ihm überlegen sind, hinausgeworfen in die Welt, auf den winzigen Erdplaneten, wie ein Ding, welches man als geringfügig in die Ecke schleudert. Kant übertreibt diesen Gedanken so weit, daß er sich den Vergleich aneignet, welcher die Menschen jenen „Kreaturen gleichstellt, welche die Wälder auf dem Kopfe eines Bettlers bewohnen, ihren Aufenthalt für eine unermeßliche Kugel und sich selber als das Meisterstück der Schöpfung ansehen". Er meint, „dieses Insekt, welches sowohl seiner

[1] „Talia essent, etiamsi illud, cui provenit ex eis utilitas, non foret: et per hunc modum dicitur, quod Angeli et omnes creaturae propter hominem a Deo factae sunt" (2 dist. 1, q. 2, a. 3).

[2] „Sicut si diceretur, regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas pacis propter leges regis" (ebd. ad 3).

[3] „Homo non est finis omnis creaturae sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit aliqua utilitas ex omni creatura: et hoc contingit propter communicationem eius cum omni creatura" (ebd. ad 2).

Art zu leben als auch seiner Nichtswürdigkeit nach die Beschaffenheit der meisten Menschen sehr wohl ausdrücke, könne mit gutem Fuge zu einer solchen Vergleichung gebraucht werden". „Weil, seiner Einbildung nach, der Natur an seinem Dasein unendlich viel gelegen ist, so hält es die ganze übrige Schöpfung für vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf sein Geschlecht als den Mittelpunkt ihrer Zwecke mit sich führt." [1] Nun, Vergleiche sind ja zum Teil Geschmacksache. Jedenfalls birgt die schauerliche, vom Königsberger Philosophen gebilligte Gleichstellung so viel Wahrheit, daß sie dem trunkenen Idealismus pantheistischer Selbstvergötterung behufs heilsamer Ernüchterung nicht ohne Nutzen vorgehalten werden könnte.

Dies ist aber die eine Seite des Daseins. Anderseits steht doch der Mensch hoch über der materiellen Welt trotz ihrer Ausdehnung in Raum und Zeit. Es ist wahr, der Fortschritt der Wissenschaften hat die äußere Erscheinung des Menschen auf ein Minimum reduziert. Was ist diese Erde, der Wohnplatz aller Menschen, im Vergleich zur Sonne? Und was ist das ganze Planetensystem im ganzen Weltraume, wenn man bedenkt, daß es Sterne gibt, deren Licht Tausende Jahre braucht, um zu uns zu gelangen? Auch das Wissen des Menschen läßt dieser Fortschritt immer winziger erscheinen, indem jeder weitere Schritt neue unabsehbare Aussichten eröffnet. Aber in demselben Grade, wie der Fortschritt der Wissenschaften den Menschen niederdrückt, erhebt er ihn auch. Mit der gleichen Energie, wie derselbe den Menschen anleitet, eingedenk zu bleiben der Beschränktheit seines Seins gegenüber der unendlich erhabenen Gottheit, mahnt sie ihn auch an die Hoheit seiner geistigen Überlegenheit gegenüber der Materie [2]. Des Menschen Tätigkeit geht weit über alle Grenzen materieller Wirksamkeit. Er erhebt seinen Blick zum sternbesäten

[1] Naturgeschichte des Himmels VI 208.

[2] Der Astronom Franz Arago macht die treffende Bemerkung: „En donnant à l'homme, à la planète qu'il habite, une si petite place dans le monde matériel, l'astronomie semble vraiment n'avoir fait de progrès que pour nous humilier. Si envisageant ensuite la question d'un autre point de vue, on réfléchit sur la faiblesse extrême des moyens naturels, à l'aide desquels tant de grands problèmes ont été abordés et résolus; si l'on considère que pour saisir et mesurer la plupart des quantités, formant aujourd'hui la base des calculs astronomiques, l'homme a dû beaucoup perfectionner le plus délicat de ses organes, et ajouter immensément à la puissance de son œil; si l'on remarque qu'il ne lui était pas moins nécessaire de découvrir des méthodes propres à mesurer de très-longs intervalles de temps, jusqu'à la précision d'un dixième: de combattre les plus microscopiques effets que des variations continuelles de température produisent sur les métaux, et, dès lors, sur tous ses instruments; de se garantir des illusions sans nombre que sème sur la route des rayons lumineux l'atmosphère froide ou chaude, sèche ou humide, tranquille ou agitée, à travers laquelle se font inévitablement ses observations, l'être débile reprend tous ses avantages. A côté de ces œuvres merveilleuses de l'esprit, qu'importe la faiblesse, la fragilité de notre corps? Qu'importent les dimensions de la planète notre demeure, du grain de sable sur lequel il nous est échu d'apparaître quelques instants?" (Notices historiques II 278. Biographie de Bailly.)

Himmel und berechnet die Bahnen der Gestirne, er senkt sein Auge zur Erde und macht das Stäubchen auf dem bunten Flügel des Schmetterlings zum Gegenstande wissenschaftlicher Erkenntnis. „Viele Wunder erfüllen den Erdkreis, wunderbarer ist keines als der Mensch. In der Tat, wir fühlen uns versucht, jenen alten Gesang zu wiederholen, in welchem Sophokles mit der Frische einer noch nicht zur Gewohnheit gewordenen Reflexion die staunenswürdigen Erfolge menschlicher Bildung überdenkt. Blicken wir in die Natur hinaus, überall hat die wehrlose, stille Gestalt des Menschen den Kampf mit ihren Schrecknissen begonnen, unglücklich wohl im einzelnen, aber doch siegreich im ganzen; weit überlegene Kräfte der Tierheit hat seine List überwunden, die einen zu widerwilligem Gehorsam gebändigt, die Fähigkeiten anderer zu eigenem Nutzen gesteigert, manche zu hingebender Anhänglichkeit und Zuneigung erzogen. Und bedarf es mehr als eines Wortes, um durch Erinnerung an alle Güter des geselligen Lebens die unausfüllbare Kluft zu bezeichnen, die zwischen ihm und der übrigen Welt des Lebendigen sich ausbreitet?“ (Lotze.) In der eigentümlichen Gestaltung des menschlichen Körpers, in der Vollendung seiner organischen Fähigkeiten, wodurch der Mensch von allen vernunftlosen Tieren so unendlich verschieden ist, zeigt sich die Bedeutsamkeit seiner Stellung in der Welt. An anderer Stelle (n. 416) haben wir darauf hingedeutet, daß der einzelne Mensch in seiner inneren Vorstellungskraft mehr des Staunenswerten birgt, als die ganze materielle Welt besitzt. Und was ist das alles im Vergleich zum menschlichen Gedanken? Nicht nur ein Hegel mit seiner überschwenglichen und innerlich unwahren Verehrung des „Gedankens“, nein, auch solche Denker, welche für die Realität der Außenwelt voll und ganz einstanden, haben den Ausspruch gewagt, daß ein einziger menschlicher Gedanke mehr Wert besitze als die ganze weite materielle Welt[1]. Und wenn man weiter bedenkt, daß der Wert des Menschen im Willen gipfelt, so begreift man, daß alles intellektuelle Können des Menschengeschlechtes zusammengenommen nicht hinanreicht an den Wert eines einzelnen guten Willensaktes; wie auch anderseits kein zeitlicher Verlust, kein irdisches Unglück mit der Erniedrigung und dem Unglück, wie solche in einem sündhaften Willensentschlusse liegen, in Vergleich gestellt werden kann. Dem Menschen nützt es nichts, wenn er die ganze Welt gewänne, dabei aber in dieser Beziehung Schaden litte.

In unserer Zeit scheint sogar die Wissenschaft der Sterne, nachdem sie früher grausam den Wohnsitz des Menschengeschlechtes aus dem Zentrum der Welt hinausgeworfen hatte, in anderer Form einen Geozentrismus wieder zu Ehren zu bringen, welcher ebenso interessant ist wie der beseitigte. Es hat sich herausgestellt, daß die

[1] „Omnis creatura corporalis, quantumcunque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus“ (S. Thom., 2 dist. 1. q. 2. a. 3 ad 3).

Sonne trotz ihrer zentralen Stellung sich in einem wilden chaotischen Zustande befindet und ihren bedeutsamsten Einfluß in ihren Licht-, Wärme- und Gravitationswirkungen auf die sie umkreisenden Planeten offenbart. Nicht in der Sonne, sondern irgendwo im Planetensystem liegt der Punkt, um dessentwillen das Ganze angeordnet zu sein scheint. Wo dieser Punkt liegt, werden wir sofort vermuten, wenn wir beachten, daß ebensowenig, wie die glühende Sonne selbst, der atmosphärenlose Merkur, oder die Venus mit ihrem Wechsel glühendster Hitze und eisiger Kälte, oder der Dämpfe ausbrodelnde Jupiter, oder der Uranus mit seinem beständigen eiskalten Halbdunkel und seiner ungeschickten Achsendrehung, oder der Saturn mit seinen kurzen Tagen und langen Jahren und den äußerst losen Attraktionsverhältnissen, oder sonst ein Planet geeignet erscheint, Organismen ein gastliches Heim zu bieten. Was wir von dem großen Fixsternhimmel wissen, läßt uns ebenfalls ahnen, daß dort nirgends ein Plätzchen zu finden ist, wo menschenartige Organismen ein Dasein fristen könnten. So wäre denn die Vermutung nicht abzuweisen, daß die gesamte Weltentwicklung den Erfolg gehabt hätte, gerade unsere Erde zur passenden Wohnstätte organischen Lebens herauszubilden. Mehr, glauben wir, läßt sich über diesen Punkt nicht feststellen; unsere astronomischen Kenntnisse sind noch zu unfertig, um über die angeregte Frage ein abschließendes Urteil bilden zu können.

Die Frage hat übrigens lange nicht die Bedeutung, welche man ihr eine Zeitlang beilegte. Gesetzt auch den Fall, es gebe auf andern Sternen, etwa auf Planeten einzelner Fixsterne, menschenähnliche Organismen, so ist nicht ersichtlich, weshalb die hervorragende Stellung des Menschen dadurch irgendwie beeinträchtigt würde: nur ein rein äußerlicher Ausdruck dieser zentralen Bedeutung würde in Wegfall kommen. Aber weder unser Denken noch unser Beobachten bietet solcher Annahme die geringste Stütze dar. Gewiß, die Vorstellung kann im ersten Momente überraschen, daß die gewaltigen Zeit- und Raumausdehnungen, von denen uns Kosmogonie und Astronomie Kunde geben, hauptsächlich auf die Gestaltung unseres kleinen Planeten abzielen sollen. Dies kommt daher, weil wir infolge des Gebundenseins unseres Erkenntnisvermögens an sinnliche Vorstellung nur zu leicht in die Schwäche verfallen, demjenigen den größten Wert beizumessen, was die größte Ausdehnung besitzt. Was in dem Menschengeist wohnt, das ist erhabener, wertvoller als der gewaltige Sternhimmel. Wenn wir dies beachten, so werden wir unsere Weltanschauung auch ohne Annahme anderweitiger Sternbewohner abschließen können: wir werden die Tatsache begreiflich finden, daß die Erde, der Schauplatz des Menschenlebens, wenngleich sie unter den verschiedenen Sterngebilden dem Raume und auch der Zeit nach verschwindet, dennoch der inneren Gestaltung nach die größte Vollendung besitzt, daß auf ihr der gesamte Weltzweck am vollkommensten verwirklicht wird. Einigermaßen ahmt die Erde darin ihrem vornehmsten Bewohner, dem

Menschen, nach. Auch der einzelne Mensch ist der äußeren Erscheinung nach von nebensächlicher Bedeutung und bildet doch der Wirklichkeit nach im Erdganzen eine Hauptsache.

Von vielen Seiten vernehmen wir, es sei Übermut, den Menschen so hoch zu stellen. „Man verspottet es in unsern Tagen gern als hochmütig", sagt C. E. v. Bär[1], „den Menschen als Ziel der Erdgeschichte zu betrachten. Aber es ist ja nicht sein Verdienst, daß er die am meisten entwickelte organische Form besitzt. Auch darf er nicht verkennen, daß damit für ihn nur die Aufgabe begonnen hat, seine geistigen Anlagen mehr zu entwickeln, da er das einzige Geschöpf ist, welches schon durch seine körperliche Anlage die Befähigung zur geistigen Entwicklung erhalten hat. . . . Ist es nicht menschenwürdiger, groß von sich und seiner Bestimmung zu denken, als, nur auf das Niedere gerichtet, allein die bestiale Grundlage in sich anzuerkennen? Von dieser nach dem Niedrigen strebenden Richtung ist leider die neue Lehre sehr gefärbt. Ich möchte lieber hochmütig als niederträchtig sein, und ich erinnere mich des Ausspruches von Kant: ‚Der Mensch kann nicht groß genug vom Menschen denken.' Bei diesem Ausspruche hatte der tiefe Denker vorzüglich wohl im Sinne, daß die Menschheit große Aufgaben sich zu stellen habe. Die neueren Ansichten dagegen sind mehr eine Beschönigung aller tierischen Regungen im Menschen."

Insofern sich der gefeierte Naturforscher gegen den Materialismus wendet, sind wir mit seiner geistvollen Darlegung einverstanden. Aber die Berufung auf Kant betrachten wir nicht ohne einiges Mißtrauen. Ohne Frage kann man, wie zu niedrig, so auch zu hoch vom Menschen denken; man tut es, wenn man ihn anstatt Gottes zum Zentrum der Welt macht. Kant besitzt nicht den Ruhepunkt der Wahrheit, und darum stürzt er in weitausholendem Fluge von einem Extrem ins andere. Zu hoch hat er vom Menschen gedacht, indem er ihn aus der Abhängigkeit von Gott heraushob. Ein solcher „Hochmut" ist um kein Haar besser als materialistische „Niederträchtigkeit"; denn er ist innerlich unwahr und frevelhaft und mündet gleich dem Materialismus genau in jene Konsequenzen, welche heute von allen Elementen der Unordnung als „Kultur", „Bildung", „Liberalismus", „Sozialdemokratie" u. dgl. gefeiert werden. Der Mensch steht nicht an der Spitze des erkennbaren Seins, sondern er bildet ein Mittelglied: und zwar hat er viel mehr über als unter sich. Über sich hat er Gott, unter sich hat er die Welt; indem er Gott unterwürfig ist und in Gottunterwürfigkeit sich die Welt unterwürfig erhält, soll er sein Ziel erreichen[2]. Die Welt soll für den Menschen nicht Zweck sein, sondern Mittel zum Zweck: sie soll dem Menschen dienen.

[1] Studien 463.

[2] „Sicut factus est homo propter Deum, i. e. ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, et

Die Welt bietet dem Menschen die für menschliches Dasein notwendigen Bedingungen, bietet ihm sozusagen das Material für seine Bestrebungen; sie bietet sich dem denkenden Menschengeiste zur Betrachtung dar, damit der Mensch aus ihr die ihm zukommende Stellung herauslese[1]. Der Mensch selbst sucht im tiefsten Grunde seines Wesens nicht sich selbst, sondern Gott[2].

693. Wir erwähnten soeben das Ziel, die Bestimmung des Menschen, und damit haben wir den Kernpunkt unserer Überlegungen berührt, welcher vor allem andern unsere Aufmerksamkeit fesselt. Die Frage nach der Bestimmung ist überall die entscheidende.

Durchweg hat die moderne Kultur die Erkenntnis der Bestimmung des Menschen verloren. Ein auf der Höhe dieser Kultur stehender Mann, Alexander v. Humboldt, klagt irgendwo: „Das ganze Leben ist der größte Unsinn. Wüßten wir doch wenigstens, warum wir auf der Welt sind! Aber es ist und bleibt dem Denker rätselhaft. Und das größte Glück ist noch das, als Flachkopf geboren zu sein." Glücklicherweise hat uns die christliche Aufklärung vor dem traurigen Lose bewahrt, die Flachköpfe glücklich preisen zu müssen.

D. F. Strauß[3] sucht die Frage zu erledigen durch die Berufung auf die jedem Menschen angeborne rastlose Tätigkeitslust, welche ihren Zweck in jedem Augenblicke in sich selber trage; sonst habe der Mensch keine Befriedigung zu erwarten als „diejenige, welche für jedes lebende Wesen darin läge, wenn es sich dem Begriffe seiner

ut ei serviretur, et ipse serviret. . . . Voluit Deus sibi ab homine serviri, ut ex servitute non Deus, sed homo serviens iuvaretur; et voluit, ut mundus serviret homini, ut exinde similiter iuvaretur homo" (Petr. Lomb., LL. sentent. l. 2, dist. 1 8).

[1] In diesem Sinne sagt Prosper: „Coelum, terra, mare omnisque creatura, quae videri atque intelligi potest, ad hanc praecipue disposita est humani generis utilitatem, ut natura rationalis de tot contemplatione specierum, de experimento tot bonorum ad cultum et dilectionem sui imbueretur auctoris, implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus" (De vocat. gent. c. 4).

[2] Tiefsinnig leitet der hl. Thomas diesen Gedanken aus der Betrachtung der Natur her. „Inclinatio enim naturalis in his, quae secundum naturam sunt, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum, quod est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id, cuius est, quam in se ipsum. Et haec inclinatio naturalis demonstratur ex his, quae naturaliter aguntur. . . . Videmus enim, quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis (et quodlibet singulare naturaliter plus diligit bonum suae speciei, quam bonum sumum singulare). Et quia ratio imitatur naturam, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosi civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione, et si homo esset naturalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundum id, quod est, Dei est, sequitur, quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligat Deum, quam se ipsum" (S. theol. 1, q. 60, a. 5).

[3] Der alte und der neue Glaube 160.

Gattung in der individuellen Gestalt, die sie in ihm gewonnen, entsprechend entwickle und betätige".

„So leben wir, so wandeln wir beglückt."

Jeder also soll mit den Beschäftigungen seines Standes, mit der äußeren Schale des menschlichen Daseins sich zufrieden geben und von jeder weiteren und tieferen Fragestellung absehen. Die Bedeutung des Lebens würde eben erschöpft durch die Interessen der für den Menschen eigentümlichen Vegetation.

Man braucht kein Christ, nicht einmal gottgläubig zu sein, um die Unvernunft solcher Straußschen Weisheit zu durchschauen. Je vielgestaltiger, sagt Lotze[1], sich die äußere Ordnung des Lebens verzweigt, desto dringlicher tritt die Frage nach dem Kern dieser Schale und nach dem Reingewinne hervor, der mit all den Unkosten der Lebensarbeit errungen werden soll; sie wird nicht nur von dem aufgeworfen, den eine ungünstige Stellung in der Mitte verwickelter Verhältnisse zu schwieriger Arbeit um seine Existenz und zu einer sich fortschleppenden Reihe drückender Sorgen nötigt; sie wird ebenso häufig und wohl noch häufiger von denen ausgesprochen, die ohne alle Sorge um die Erringung und Befestigung ihrer gesellschaftlichen Stellung zu dem Genusse aller Güter des Lebens gelangen. Jedes erreichte Gut in diesem irdischen Ringen verflüchtigt sich, und vergeblich sucht die Schalheit der zurückbleibenden Langweile nach einem neuen Ziele, dessen Reiz den Augenblick seiner Erlangung überdauerte. Es ist nicht jedem redlichen Streben möglich, sich zu einer befriedigenden Lebenslage emporzuarbeiten, und wenn wir selbst zugeben wollten, daß kein Mißgeschick ohne Mißgriffe dessen eintritt, der es erduldet, so wird dadurch wenig die Bitterkeit gemildert, mit der wir unverhältnismäßig größere Fehler durch unverdiente Gunst der Umstände belohnt sehen. Nein, auf dem Gebiete der sichtbaren Welt liegt des Menschen Bestimmung nicht. Was diese Welt bietet, erhalten nicht diejenigen, die es nach ihrem Werte verdienen; und was überhaupt die Menschen erhalten, befriedigt sie nicht. Mag sich auch ein menschliches Herz gemäß der Straußschen Anweisung immer wieder jedem kleinen Reize des Lebens hingeben und durch ihn für einen Augenblick beschwichtigt sein: immer wieder wird sich die beunruhigende Frage aufdrängen: Wozu denn weiter? wozu das alles? Wo ist der Mensch, der keine Ahnung hätte, daß er mehr wäre als ein *tubus digestivus*, daß seine Bestimmung über die Ansprüche eines pflanzenartigen Vegetierens und animalischen Gebarens hinausreichte? und zwar nicht bloß nach Straußscher Anweisung hinausreichte über die Individualität, um sich als Bruchteil des sichtbaren Universums zu fühlen und sich das Leben auf dieser Erde durch ästhetische Genüsse zu versüßen, sondern auch hinaufreichte in die übersinnliche, geistige Sphäre der Ethik?

[1] Mikrokosmus II 444.

Der Gedanke ist keineswegs ein spezifisch christlicher; wir möchten dies mit besonderer Betonung hervorheben: — Gelehrte, welche dem christlichen Gedankenkreise fremd gegenüberstehen, sprechen denselben mit aller wünschenswerten Klarheit aus. Seit Sokrates die Philosophie vom Himmel herabrief und in die Wohnungen der Menschen einführte, bemerkt Liebmann[1], stimmen alle tiefer denkenden Philosophen darin überein, daß sie die Ethik als das bedeutungsvollste Thema menschlichen Nachdenkens betrachten, gleichsam als den Gipfel und Schlußstein einer in sich abgeschlossenen Weltanschauung. So Plato, bei welchem die Idee des Guten auf dem Throne des ganzen Ideenreiches sitzt. So die Stoiker und Epikureer, welchen beiderseits ihre Philosophien hauptsächlich als Fundament und Piedestal für ihre Moral gegolten zu haben scheinen. So Spinoza, dessen Hauptwerk „Ethica ordine geometrico demonstrata" auf dem tiefsten Grunde ein ethisches Problem trägt. So Kant, dessen System sich in einer eigentümlichen Auffassung der ethischen Notwendigkeit zuspitzt.

Hier, in den Regionen der Ethik, fühlt sich der Mensch, solange er sich auf menschlicher Höhe hält, heimisch; und vor der Majestät des Gewissens müssen auch die stärksten Antriebe des Naturlebens, auch die ästhetischen, zurücktreten. Hier sucht der Mensch Ruhe und Frieden. Man gebe der Menschheit alles, wonach sie sich sehnt im Bereiche der sichtbaren Welt, Speise und Trank und jede animale Behaglichkeit; und sie wird alsdann erst recht nach höherem Ziele ihres Daseins Ausschau halten und sich ihrer inneren Beziehungen zu einer übersinnlichen Welt bewußt werden (allerdings leider auch im Besitze des Weltlichen nur zu leicht die Mittel finden, dieses höhere Bewußtsein hintanzuhalten). Weil eben dieses höhere Bewußtsein so stark ist, darum bedarf es der gewaltigen Sisyphusarbeit seitens der „modernen Wissenschaft", mit der sie sich anstrengt, die Regungen des menschlichen Geistes zu fälschen. Alle Bemühungen dieser „Wissenschaft" laufen hinaus auf Fälschung des menschlichen Gewissens.

Vergegenwärtigen wir uns nunmehr die Lösung der schwerwiegenden Frage. Vorab indes noch eine kleine Vorerinnerung.

Der Mensch bewegt sich, wie wir früher (n. 403) sahen, in einer dreifachen Lebenssphäre: in der vegetativen, sinnlichen und vernünftigen. Das Vernunftleben im Menschen ist nicht wie das Leben eines reinen Geistes, welches alle Prinzipien seiner Erkenntnis in sich selber trägt. Es ist von Natur aus auf die sinnlich wahrnehmbare Welt, also auf das Sinnesleben angewiesen, um mit dessen Beihilfe jene Kenntnisse zu erreichen, welche zu einem menschenwürdigen Dasein erforderlich sind. In ähnlicher Weise ist das vernünftige Streben des Menschen von Natur aus darauf hingewiesen, sich in dem Bereiche des Sinnlichen zu betätigen. Das menschliche Vernunft-

[1] Analysis der Wirklichkeit 574.

leben ist etwas Unvollendetes und setzt in demselben Prinzip eine sinnliche Lebenstätigkeit voraus. Ebenso ist das gesamte Erkenntnisleben des Menschen derart unvollendet, daß es naturgemäß auf das vegetative Leben des gleichen Lebensprinzips als auf seine naturnotwendige Unterlage angewiesen ist. Die gesamte organische Einrichtung im Menschen ist also von Haus aus und uranfänglich darauf veranlagt und eingerichtet, dem Vernunftleben zu Dienste zu stehen.

Die gleiche gegenseitige Ergänzung und Hinordnung der drei Lebenssphären im Menschen finden wir, wenn wir mit der Beachtung der Vegetation beginnen. Letztere ist nicht in der Weise in sich vollendet und abgeschlossen, wie das bei der Pflanze der Fall ist: sie bedarf vielmehr, um existieren zu können, eines von demselben Lebensprinzip zu übenden Erkenntnislebens. Ebensowenig ist das Organische im Menschen (d. h. die Vegetation samt dem sinnlichen Erkenntnisleben) etwas in sich Abgeschlossenes; es bedarf ebenfalls, um existieren zu können, des Vernunftlebens (n. 435). Es gibt organische Interessen im Menschen, welche berechtigt sind und welchen der Mensch ohne Tätigkeit der Vernunft, des Geistes nicht gerecht werden kann. Es gehört daher unbedingt zu der Aufgabe der menschlichen Geistestätigkeit, auch Sorge zu tragen für die Wahrung der materiellen Existenzbedingungen des Menschenlebens.

Trotz der genannten inneren dreifachen Abstufung ist der Mensch eine Natur, eine Substanz (n. 436); jene drei Etagen liegen nicht fremd übereinander; sondern eine jede ist ergänzungsbedürftig, und sie ergänzen sich gegenseitig zu einer Einheit; der ganze Mensch ist, um einen bereits gebrauchten Ausdruck zu wiederholen, aus einem Guß. Nach diesen Vorbemerkungen kommen wir zu unserem Thema.

Fragen wir, was der Mensch auf der Erde zu tun habe und worauf er sein Streben richten müsse, so kann diese Frage einen doppelten Sinn zulassen; dieselbe kann sich auf dasjenige beziehen, was der Mensch überhaupt in irgend einer Weise zum Gegenstand seiner Sorgen und Arbeiten machen müsse; sie kann sich aber auch auf den höchsten Gesichtspunkt beziehen, unter welchem der Mensch seine Lebensarbeit aufzufassen habe; sie kann, wie man in der Wissenschaft sagt, das *obiectum materiale,* und sie kann auch das *obiectum formale* zum Gegenstande haben. Fassen wir die Frage in ersterem Sinn, so ist sie bald gelöst: als Naturwesen sieht sich der Mensch mitten in die Sinneswelt gestellt, er muß sich also mit den realen Verhältnissen des irdischen Lebens in der Weise befassen, wie sie in seinem Stand an ihn herantreten.

Eine genauere Erwägung verdient die Frage, wenn sie in dem andern Sinn verstanden wird, wenn es darauf ankommt, festzustellen, was der Mensch in letzter Instanz bei all seinen Arbeiten und Bestrebungen im Auge behalten und in welcher Gesinnung er in die Verhältnisse des Lebens eintreten soll. Hier handelt es sich um das Wichtigste, um das belebende Prinzip, um die Seele des Gesamt-

verhaltens. Der selige Albertus Magnus hat auf die Bedeutsamkeit dieses Punktes hingewiesen, indem er, teils ernst teils scherzhaft, sagte: *Non verbis, sed adverbiis!* — nicht auf *verba* käme am Ende alles an, sondern auf *adverbia*, d. h. nicht das, was man tue, bestimme den Wert des Menschen, sondern die Gesinnung, mit welcher man es tue.

Daß nun dieser höhere maßgebende Gesichtspunkt nicht in der Region der vegetativen Interessen und der animalen Befriedigungen zu suchen sei, dürfte sich bei einigem Nachdenken mit größter Klarheit herausstellen. Gewiß, der Mensch hat ein Tierisches in sich und findet sich mit Banden mannigfaltigster Art, wie ein Tier, an Fleisch und Materie gefesselt. Ein geradezu toller Idealismus wäre es, welcher den Menschen anleiten wollte, von dieser seiner animalen Natur abzusehen. Will indes das „Tier" auch beachtet sein, so soll es doch nur in seiner der wahren Wirklichkeit entsprechenden Bedeutung Beachtung finden. Das „Tier" ist das Untergeordnete. Daneben und darüber bewegt sich der Mensch mit seinen Gedanken, Wünschen, mit dem Sehnen seines Herzens in einer Sphäre, welche über alle Materie hoch erhaben ist.

Wie also das Tier in seiner unvollkommenen Bewußtseinssphäre nicht die vegetativen Interessen als solche, sondern seine sinnliche Befriedigung sucht (n. 239) und dadurch auch jenen vegetativen Interessen Genüge leistet, also muß der Mensch seinerseits auch über das Tierische hinausgehen: er muß vor allem trachten, den rationellen Ansprüchen seines Wesens gerecht zu werden, und dadurch wird auch zugleich am besten für die der niedrigeren Sphäre angehörigen Interessen gesorgt sein. Dies ist so wahr, daß sogar D. F. Strauß[1] sich zu dem interessanten Geständnis herbeiläßt: „Im Menschen hat die Natur nicht nur überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt. Er soll also nicht wieder bloß ein Tier, er soll mehr und etwas Besseres sein. Ein Beweis, daß er es soll, ist, daß er es kann. Die sinnlichen Bestrebungen und Genüsse sind schon in der Tierwelt voll entfaltet und erschöpft, um ihretwillen ist der Mensch nicht da, wie überhaupt kein Wesen um desjenigen willen da ist, was schon auf früheren Lebensstufen gegeben war, sondern um dessentwillen, was in ihm neu errungen worden ist. So soll der Mensch das Animalische mit dem Höheren, das in ihm angelegt ist, mit den Fähigkeiten, die ihn vom Tier unterscheiden, durchdringen und beherrschen. Auch der rohe, grausame Kampf ums Dasein war bereits im Tierreich sattsam losgelassen. Der Mensch kann ihn gleichfalls nicht ganz vermeiden, sofern er noch ein Naturwesen ist; aber er soll ihn nach Maßgabe seiner höheren Anlagen zu veredeln und seinesgleichen gegenüber insbesondere durch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Verpflichtung der Gattung zu

[1] Der alte und der neue Glaube[9] 163.

mildern wissen. Das wilde, ungestüme Wesen der Natur soll in der Menschheit zu Ruhe kommen: sie soll gleichsam das *placidum caput* sein, das der Vergilsche Neptun aus den empörten Wogen hebt, um sie zu stillen." Das sind beherzigenswerte Worte, welche die Betrachtung der wirklichen Verhältnisse dem Dogmatiker des „neuen Glaubens" abgenötigt hat. Strauß hat nur übersehen, daß er von seinem Standpunkt aus kein verständiges Motiv anzugeben vermag, warum ein Mensch gegen andere seinesgleichen — die ja für Strauß nichts als durch Zufall zusammengewirbelte Atomhaufen, leere Erscheinungen sind — eine Verpflichtung oder Rücksicht zu beachten hätte.

Im übrigen hat Strauß die Wahrheit eingestanden. Mit unserem Verstand erkennen wir Wahrheiten, deren Heilighaltung oder Verletzung den ganzen Menschen als schlechthin gut oder schlechthin bös erscheinen lassen. Es ist dem Menschen unmöglich, als bloßes Tier zu leben, d. h. die animalen Interessen als das schließlich Maßgebende im Leben anzuerkennen. Wer in dieser Weise das Tierische sucht, muß notwendig mit der Wucht geistiger Erkenntniskraft seine sinnliche Natur unter das unvernünftige Tier hinunterdrücken, er muß, wofern er konsequent sein will, im Schlamm ersticken; und ein jeder, auch der Verkommenste, würde in lichten Stunden einen solchen Menschen einen Unmenschen nennen. Nein, vom Gebiete des Übersinnlichen ist dasjenige herzuholen, was ein jeder Mensch zum Fundament, zur Grundlage seines Lebens machen muß, wenn anders er seine Bestimmung erreichen will.

Aus allen unsern bisherigen Darlegungen ist nun ersichtlich, daß das ganze Erdendasein, die ganze große Welt, in welcher sich der Mensch befindet, jeden, der nicht freiwillig die Augen schließt, Gott als den Urgrund und Endzweck aller Dinge erkennen läßt. Alles kommt von Gott, und alles strebt hin zu Gott. Will sich der Mensch dem Grundzug seines Wesens überlassen, so muß er Gott, seinen Schöpfer, zu verherrlichen trachten. Soll ja doch ein jedes Werk seiner Natur nach ein Lob seines Meisters sein. Wenn auch Raffael seine Bilder verkaufen konnte, sein Künstlerruhm blieb unveräußerlich. Gott konnte bei der Schöpfung die Wahrheit und Ordnung nicht verleugnen. Da Gott aus sich alles und der Mensch aus sich nichts ist, so mußte Gott im tiefsten Grunde seines Wollens alles auf sich beziehen; er mußte seine eigene Verherrlichung suchen. Wenn schon die ganze Schöpfung zur Verherrlichung Gottes ins Dasein trat, um wieviel mehr muß der Mensch, dieser Mikrokosmus, in welchem die Wunder des Makrokosmus in hundertfacher Potenz zusammengedrängt sind, einen Schöpfer ehren!

Der Mensch ist kein willenloses Bildwerk; es genügt nicht, daß er durch sein bloßes Dasein das Lob seines Meisters verkünde, in der Weise, wie auch eine tote Bildsäule zur Ehre des Künstlers gereicht. Der Mensch ragt über die ganze ihn umgebende Natur — sogar über seine eigenen Geisteskräfte — dadurch empor, daß er Herr seiner Handlungen ist. Vor allen andern Naturwesen ist er

durch die Möglichkeit der Selbstbestimmung, die Freiheit des Handelns ausgezeichnet. Also besteht die dem Menschen eigentümliche Bestimmung darin, daß er in freier Willensentschließung seine Abhängigkeit von Gott anerkenne, die Abhängigkeit seines Seins in seinem ganzen Sinnen und Trachten mit freier Selbstbestimmung zum Ausdruck bringe; er tut das, wenn er der göttlichen Idee zu entsprechen trachtet, welche ihm in seinem Gewissen vorleuchtet.

Richtet sich dann diese Anerkennung Gottes nach dem wahren Verhältnis, wie es zwischen Gott und dem Menschen obwaltet, nach der göttlichen Erhabenheit, so muß es sich notwendig zu einer heiligen Ehrfurcht gestalten. Mag sich der Mensch in den tagtäglichen Kreisen seines Lebens bewegen, mag er staunend die Wunder des Kosmos durchforschen, immer und überall bringt ihm die Welt in einem den jeweiligen Bildungsstufen entsprechenden Maße zum Bewußtsein, daß, wie hoch er immer über der Materie steht, doch Gott noch viel höher über ihm steht. Diese Allgewalt des Unendlichen tritt auf jedem Gebiete der Natur mit imponierender Klarheit auf. Dem unbegreiflich großen Weltschöpfer gegenüber fühlt sich der Mensch von jener ehrerbietigen Scheu durchdrungen, welche mächtig vor jeder Beleidigung der göttlichen Majestät zurückschreckt. Diese Ehrfurcht, die Anerkenntnis der Hoheit Gottes ist eben das, wodurch der Mensch Gott verherrlichen muß.

Aber auch hierbei kann der Mensch nicht stehen bleiben. Wir haben gesehen, wie das Sein jeder Kreatur in seiner tiefsten Wurzel Abhängigkeit birgt, Abhängigkeit von Gott (n. 676 ff). Ist der ganze Mensch von Gott, dann ist er auch für Gott: er ist Gottes Eigentum; Gott ist sein Herr, er kann über ihn verfügen, und es ist Pflicht des Menschen, sich darüber klar zu werden, was Gott von ihm fordert. Wie sein ganzes Wesen ein Ausfluß ist der Abhängigkeit von Gott, so muß auch sein ganzes Verhalten von dem Bewußtsein der Abhängigkeit von dem göttlichen Willen getragen sein. Die Bezugnahme auf Gottes heiligsten Willen muß er zum Formalobjekt, zur Grundlage seines ganzen menschlichen Daseins machen. Wie also die falsche Wissenschaft hinleitet zur Menschenvergötterung, so führt eine wahre Wissenschaft zur Gottunterwürfigkeit, zum Gehorsam gegen Gott. In dieser Gesinnung wird der Mensch vor allem andern darauf bedacht sein, sich gänzlich dem göttlichen Willen anheimzugeben, nicht theoretisch-quietistisch, sondern praktisch-aktiv: zufrieden zu sein mit allen Fügungen der göttlichen Vorsehung und dahin zu trachten, in allem den Willen des himmlischen Vaters zu tun, wie solcher zunächst im Gewissen an ihn herantritt. Gleichwie ringsum in der Welt Gottes allmächtiger Wille herrscht, gleichwie der Lauf der Gestirne und das Summen der Mücklein den Gesetzen folgt, welche der Schöpfer bestimmt hat, also soll auch von allen Vernunftwesen, wie im Himmel, so auch auf Erden, Gottes Wille als eine unverletzliche Macht anerkannt und als Gesetz heilig gehalten werden.

Die göttliche Güte hat dem Menschen die sichtbare Welt in einem gewissen Sinn unterworfen, hat ihn über die Werke seiner Hände gestellt; aber sie will, daß der Mensch mit allem, worüber er gestellt ist, sich der Gottheit unterwerfe. Gewiß, der Mensch darf und soll auch die Dinge der Natur wertschätzen und anstaunen. Aber diese edeln Gesinnungen müssen vor allem auf denjenigen bezogen werden, welcher der Urheber aller Dinge ist[1]. Alle geschöpfliche Vortrefflichkeit ist ja nur ein Tröpflein im Vergleich zu dem Ozean jener Vollkommenheit, welche in Gottes Unendlichkeit gelegen ist.

Aus unsern Betrachtungen ergibt sich, daß die Welt mit den vielfachen Beziehungen, in denen sie zum Menschen steht, für uns von wesentlicher Bedeutung ist. Oft hat man die Welt in platonischer Anschauung einem Kerker verglichen. Will man mit solchen Vergleichen ausdrücken, das Verweilen des Menschen in dieser Welt wäre etwas Gewaltsames, Widernatürliches, so wäre der Vergleich irrig. In erster Linie ist unser diesseitiges Leben ein naturgemäßer Weg zu unserem Ziele, ist die Welt ein von der Vorsehung uns bereitetes Mittel, von welchem wir im Hinblick auf die Zwecke unseres Daseins den geeigneten Gebrauch machen sollen. Insofern die Anwendung dieses Mittels für uns mit Schwierigkeiten und Erniedrigungen verbunden ist, mag man nicht unzutreffend unser leibliches Dasein zu einer Gefangenschaft in Vergleich bringen. Aber dieser (platonische) Gesichtspunkt kann nur erst in zweiter Linie berechtigt sein. In erster Linie ist unser irdisches Dasein auf unser wahres Wohl berechnet. Einer der beliebtesten modernen Kulturphilosophen hat den Ausspruch getan: „Man möchte toll werden, wenn man die überschwenglichen Anstalten betrachtet, die zahllosen flammenden Fixsterne im unendlichen Raum, die nichts weiter zu tun haben, als Welten zu beleuchten, die der Schauplatz der Not und des Jammers sind. Die Welt ist eben die Hölle.“[2] Andere erblicken in der Welt freudetrunken einen Himmel, ein Eldorado ungetrübtester Glückseligkeit. Beides ist unrichtig. Die Welt ist keine Unglücksstätte, sie ist auch nicht unser Heim; aber sie ist der Weg zu unserer bleibenden Heimat; ein beschwerlicher Weg, aber auch ein herrlicher Weg, ein Weg, dessen verschwenderisch prachtvolle Ausstattung uns bei jedem Schritt die Größe und Unendlichkeit desjenigen ahnen läßt, der uns am Ende unseres irdischen Wirkens und Lebens erwartet.

So haben die großen christlichen Seelen zu aller Zeit diese sichtbare Welt betrachtet; sie waren fern von jeder Art Naturvergötterung, aber deshalb verachteten sie die Natur nicht. Kaum war das Christentum ins Dasein getreten, so finden wir sofort bei den christlichen Schriftstellern zahlreiche Spuren einer sinnigen Natur-

[1] Schön spricht der hl. Augustinus zu dem, der die Natur liebt: „Quomodo amandus est ille et laudandus, qui fecit ista quae amas et laudas?“ (In der Erklärung des 145. Psalms.)

[2] Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II 321.

betrachtung. Will ein Klemens von Rom die Korinther zu friedensvoller Ordnung und Gottunterwürfigkeit ermahnen, so liefert er eine liebliche Beschreibung der in der Natur herrschenden Harmonie[1]. Der Brief an Diognet deutet aus den herrlichen Schauspielen der Natur die Erhabenheit des göttlichen Logos, durch welchen Gott alles erschaffen habe. In ähnlicher Weise benutzten Minucius Felix, Basilius der Große, Ambrosius, Antonius der Einsiedler und viele andere die hehren Schauspiele der Natur, um durch deren Betrachtung zum begeisterten Lob und zur Anbetung des Schöpfers emporzusteigen. Mit Recht hat man bemerkt, daß die frommen Mönche ihre Klöster gemeiniglich an Stätten erbauten, wo sie durch eine entzückende Naturumgebung zur Lobpreisung Gottes angeregt wurden. Wer kennt nicht die glühende Andacht, zu der ein hl. Franz von Assisi beim Anblick der Blumen oder eines Vögeleins hingerissen wurde? Der Biograph des hl. Petrus von Alcantara erzählt von diesem: „Was immer er in der Natur erblickte, hob und beflügelte seine Andacht." Ähnliches lesen wir im Leben anderer Heiligen und können wir oft im Leben überzeugungstreuer Christen beobachten. Sie finden Gott in allen Dingen und fühlen sich durch eine heilige, reine Naturbetrachtung mächtig zu Gott, ihrem Schöpfer, hingezogen.

Aber die Betrachtung allein tut es nicht. Außerdem dürfen und sollen wir die Kräfte der Natur in unsern Dienst nehmen, dürfen den Dampfwagen auf Eisenschienen und die Worte an Metalldrähten dahinfliegen lassen; es ist in der Ordnung, daß wir immer wieder neue Erfindungen, neue Entdeckungen zu machen trachten; denn Gott hat uns die Welt zu unserem Gebrauch gegeben, hat uns auf die Natur angewiesen. Der Mensch ist nicht ausschließlich Naturwesen, er ist aber auch nicht reiner Geist; er ist Geistiges im Sinnlichen (n. 436). Das dem menschlichen Willen entsprechende Objekt ist daher das Vernunftgemäße im Sinnfälligen, die Ethik der Naturexistenz, das Unsichtbare im Sichtbaren, das Ewige im Zeitlichen, die Interessen des Geistes in den Interessen der irdischen Bestrebungen, das Ideale im Materialen, der Schöpfer in den sichtbaren Geschöpfen, Gott in der Welt. Wir dürfen die Natur durchforschen: keines ihrer Wesen erscheint zu gering, und kein Gestirn ist zu entfernt, um es nicht in den Bereich unserer Beobachtungen zu ziehen, seine Bewegungen und Bahnen zu berechnen. Das alles ist uns von Gott dem Schöpfer dargeboten; wir sollen es benutzen, uns daran zurechtfinden auf unserem Lebenswege. Wie der Mensch sich muß gänzlich beherrschen lassen von Gott, so darf er auch die Natur beherrschen und als Mittel benutzen zu seinem erhabenen Ziele.

Aber, wie gesagt, die Natur bietet uns nicht die Ruhe der Heimat; gar manches bietet sie uns, was unser irdisches Dasein als eine Prüfung erscheinen läßt.

[1] 1 Kor 19—20.

Der Mensch findet sich hienieden auf einen Kampfplatz gestellt; jeder Tag seines Lebens bringt ihm dies zum Bewußtsein. Als geistiges Wesen vermag er das Geistige zu erschauen und zu erstreben, und doch fühlt er sich hineingetaucht in die tierische Sinnlichkeit; er steht da als Naturwesen und überragt doch die ganze sichtbare Natur. Aus diesem Dualismus seines Wesens ergibt sich ganz natürlich eine gewisse Zwiespältigkeit. Zwei einladende Stimmen vernimmt er in seinem Innern. Wenn er will, kann er den Weg innehalten, der ihn zu seiner Bestimmung führt; wenn er will, kann er aber auch versuchen, bei den Annehmlichkeiten des Weges bleibende Einkehr zu nehmen: er kann den Weg zu seiner Bestimmung verlieren. Die Welt mit ihrer Fülle an Gütern und Anerbietungen spricht nicht nur zu seiner Vernunft, um ihm den rechten Weg zu zeigen, sie spricht auch zu seiner Sinnlichkeit; und der Mensch fühlt sich mächtig versucht, die an und für sich berechtigten Beziehungen der Welt zu seiner sinnlichen Natur aus ihrer untergeordneten Bedeutung herauszuheben und, anstatt dieselben ordnungsgemäß als Mittel zu gebrauchen, sie als das höchste Gut seinem so ungeduldigen und doch so edeln Herzen zum Genuß und Endzweck darzubieten. So werden ihm die Beziehungen, welche ihn an die sichtbare Welt fesseln, zu verlockenden Sirenenstimmen, zu entsetzlichen Gefahren. Wehe dem Armen, der mit der ganzen Wucht eines unendlichen Glücksdranges sich den Dingen dieser Welt zuwendet! Das Gute und Edle vom Vaterhaus her wird er bald verprasst haben; am Ende wird er sich zu den Trebern der Unflätigkeit wenden. Dem, der den Himmel auf dieser Erde sucht, wird letztere zur Hölle.

Auch von aller Flucht und Hast, von aller Vergänglichkeit des Irdischen abgesehen, kann eine solche Lage kein Zustand von bleibender Bedeutung sein: das ist kein Ziel, kein Endzweck, sondern Bewegung zum Ziel, ein Weg, welcher zu einem bleibenden Zustand führt. Das ist ein Kampf für das Gute, welcher erst beendigt sein muß, um zum Besitz des höchsten Gutes führen zu können; das ist eine Prüfung, der sich der Mensch ausgesetzt sieht: es ist in seine Hand gelegt, in welcher Weise er seine Bestimmung erreichen will; durch freie Willenstreue soll er jenes bleibende Ziel, welches ihm die Gottheit beschieden hat, erringen. Es ist notwendig, die Neigungen des Geistes und des Herzens unter beständiger Herrschaft zu erhalten, selbst die Regungen, welche in sich nicht böse sind, damit sie nicht, im Augenblick der Entscheidung dem Zügel entwöhnt, den Menschen zu verderblichen Ausschreitungen fortreißen. Da heißt es also vor allem: Rette dich, rette deine Zukunft!

694. Bevor wir weitergehen, müssen wir die Frage stellen, ob nicht in einer „Moral ohne Gott“ die Bedeutung des Menschen gelegen sein könne.

Nichts ist in der Atmosphäre der modernen Wissenschaft gewöhnlicher, als daß man in irgend einem sittlichen Verhalten die höhere

Bestimmung des Menschen erblickt. Jene, welche jede Moral einfachhin ablehnen, sind höchst seltene Ausnahmen. Man will Ethik, dabei löst man aber nur zu oft die Moral von der Wahrheit, die wir soeben betrachtet haben, d. h. von unsern Beziehungen zu Gott, gänzlich ab: man sucht den tiefsten Grund der Moralgesetze in menschlichen Verhältnissen und glaubt in der menschlichen Natur oder in der ökonomischen Entwicklung der Gesellschaft die höchste gesetzgebende Macht, die letzte und erste Urheberin dieses Gesetzes erblicken zu sollen. Der Materialismus und dessen ganze Gefolgschaft will wohl noch eine Moral aber keinen Gott. Am lautesten verkünden diese unheilvolle Botschaft die Sozialdemokraten. „Wenn Nietzsche behauptet, Beten sei unanständig, so hat er darin nach dem Marxismus ganz recht", sagt V. Cathrein[1]: denn es ist ein Beweis, daß sich der Mensch noch von illusorischen Vorstellungen beherrschen läßt. Wenn das Christentum den übernatürlichen Glauben an Gott und seinen eingebornen Sohn, die übernatürliche Hoffnung auf ihn fordert und die Liebe zu ihm als das erste und größte Gebot nennt, so antwortet jeder Sozialist, der seine Lehre kennt, mit J. Dietzchen: die kultivierte menschliche Gesellschaft ist das höchste Wesen, woran wir glauben, auf ihrer sozialdemokratischen Gestaltung beruht unsere Hoffnung. Sie wird erst die Liebe zur Wahrheit machen, für welche religiöse Phantasten bisher geschwärmt haben.

Wer immer sich aber einen gesunden Sinn für die Wirklichkeit bewahrt hat, wird das Irrige solcher Auffassungen sofort durchschauen und erkennen, wie richtig die Philosophie der Vorzeit gelehrt hat, daß Moral nur als Ausfluß unseres Verhältnisses zu Gott gedacht werden kann.

Woher könnten die sittlichen Forderungen, welche vermittelst des Vernunftlichtes an den Willen gestellt werden, sonst rühren? Es ist kein Naturgesetz im Sinn der Naturwissenschaft, denn jene Forderungen legen keine physische Notwendigkeit auf. Es kann auch nicht irgend ein Entschluß des menschlichen Willens in Frage kommen: denn die Moral steht über allen Willensregungen und Gesinnungen, die sie eventuell verurteilt. Unmöglich kann die Moral in bloßen Konvenienzen und Üblichkeiten ihren Grund haben. Denn diese wechseln nach Zeiten und Ländern und sogar Stimmungen, während die ersten Grundsätze der Sittlichkeit (bei aller Variabilität abgeleiteter Anwendungen) in sich betrachtet bei allen Menschen aller Zeiten unveränderlich feststehen. Gar oft haben Menschen darin geirrt, daß sie Taten als sittlich gut und zulässig bezeichneten, die doch in Wirklichkeit sittlich böse sind. Aber über den Fundamentalunterschied von sittlich gut und sittlich böse herrscht überall und auf jeder Stufe der ökonomischen Entwicklung bei vernünftigen Menschen Überein-

[1] „Stimmen aus Maria-Laach" 1906, 4. Heft, 373.

stimmung. Es muß somit eine feste Norm geben, worauf jener Unterschied beruht. Es fragt sich: Wo ist jene Norm?

Auf der einen (materialistischen) Seite will man diese Norm in der allen Menschen angebornen Selbstsucht gefunden haben, so daß etwas im tiefsten Grunde deshalb sittlich gut und böse wäre, weil es dem Menschen materiellen Nutzen oder Schaden brächte. Wenn es nun auch im allgemeinen wahr ist, daß dasjenige, was gut ist, der Menschheit nützlich ist, und daß das Böse den Menschen Schaden bringt, so bemerkt doch ein jeder sofort, daß diese Begriffe gänzlich verschieden und gänzlich voneinander unabhängig sind. Ist der subjektive Nutzen der letzte Grund der Sittlichkeit, so könnte tausendmal für einmal der Fall eintreten, daß ein Diebstahl, Meuchelmord, der Verrat eines Freundes sittlich erlaubt wären, so oft nämlich solche Handlungen dem Menschen Vorteil brächten, ohne ihn der Gefahr auszusetzen, der Polizei in die Hände zu fallen. Wie oft geschieht es, daß die Sittlichkeit den Ansprüchen des Egoismus entgegentritt, seinen Regungen Zügel anlegt und von ihm die härtesten Opfer fordert! Bei dem allem reflektiert der Mensch tatsächlich weder auf eigenen noch auf allgemeinen Nutzen oder Schaden; er denkt *nur* an dasjenige, was ihm im Lichte der Vernunft als böse verboten oder als gut gestattet, eventuell auferlegt wird. Auch abgesehen von allem Nutzen bereitet eine gute Handlung dem Menschen eine edle Befriedigung, ohne daß letztere gesucht wäre; und abgesehen von allen Nachteilen folgen der bösen Handlung Vorwürfe, Unruhe, Reue. Die Vernunft ist es also, welche dem Menschen die Pflichtgebote der Ethik in ihrer eigenartigen Beschaffenheit kundgibt.

Auf der andern (zum Pantheismus hinneigenden) Seite will man bei der menschlichen Vernunft, welche uns tatsächlich die Norm der Sittlichkeit offenbart und promulgiert, stehen bleiben und in der menschlichen Vernunft die eigentliche höchste Gesetzgeberin auf ethischem Gebiete erkennen. Da müßte also der menschliche Wille das von der Vernunft vorgeschriebene Gesetz ausschließlich nur um der Vernunft willen, aus bloßer Achtung vor der Vernunft erfüllen. Die Vernunft des Menschen wäre selbstgesetzgeberisch, autonom, wäre das Höchste. Indes übersehen die Verteidiger solcher Anschauung, daß die Sittlichkeitsnorm nicht bloß *anzeigt*, was zu tun ist, sondern auch das Angezeigte *befiehlt* und *vorschreibt* und mit heiliger, absoluter Majestät *fordert* (n. 425). Nun kann menschliche Vernunft wohl menschlichem Willen sagen: *Wenn* du diesen Zweck willst, so mußt du diese Mittel anwenden. Unmöglich aber kann die Vernunft aus sich dem Willen etwas mit *absolut* verpflichtender Notwendigkeit auferlegen. Jene Macht, von welcher die Norm und Verbindlichkeit des sittlichen Verhaltens herrührt, bekundet sich also als eine *über* uns stehende, absolute, heilige Macht, als eine Macht, von der wir abhängig sind; es ist *Gott*. Wir fühlen es, daß, wenn wir gegen *diese* Macht angehen, wir die Grundordnung der ganzen

Welt, soviel an uns liegt, umkehren, und dadurch ein Verfehlen unserer Bestimmung und somit endloses Unglück uns zuziehen.

Gott also und nur Gott ist der eigentliche Urheber jenes heiligen Imperativs, der mit unserem Wesen verwachsen ist. Nicht einmal ein J. J. Rousseau hat sich dieser Erkenntnis verschließen können; er erklärt: „Einige möchten die Tugend auf die bloße Vernunft gründen, aber ich gestehe, daß ich kein solides Fundament außer der Religion für die Sittlichkeit finde. Existiert Gott nicht, dann räsoniert jeder Ungerechte ganz richtig, wenn er alles auf sich selbst als auf den alleinigen Mittelpunkt bezieht." Der Begriff der Verpflichtung sagt uns deutlich, daß es ohne die Verpflichtung, als Endzweck das absolut Gute zu wollen, keine andere Verpflichtung geben kann. Wir haben aber bereits gesehen, daß das absolut Gute, welches wir erstreben müssen, nur in der Gottheit gelegen ist. Jede Verpflichtung, jede sittliche Notwendigkeit entsteht dadurch, daß sich in unserem sittlichen Bewußtsein eine absolut höchste Macht als gebietend ankündigt. Was kann diese absolut höchste Macht anders sein als das wirksame Wollen Gottes? Wie in der Körperwelt das Naturgesetz, wodurch alles Wirken mit unentwegter Notwendigkeit dem höchsten Zwecke entspricht, dadurch entsteht, daß Gottes allweiser und allmächtiger Wille wirkt, also besteht auch in der Geisterwelt für die Vernunftwesen das sittlich nötigende Gesetz dadurch, daß die Gottheit den Inhalt dieses Gesetzes will und erwartet[1]. Gott

[1] Im Vorübergehen sei daran erinnert, daß diese der menschlichen Natur von Gott eingeprägte Gesetzlichkeit für jede andere in der menschlichen Gesellschaft herrschende Gesetzlichkeit die notwendige Voraussetzung ist. Sehr treffend sagt der hl. Thomas (S. theol. 1, 2, q. 95, a. 2): „Jedes von Menschen erlassene Gesetz hat insoweit den Charakter eines Gesetzes, als es sich aus dem natürlichen Gesetze ableitet. Stimmt es dagegen irgendwo mit dem natürlichen Gesetz nicht überein, so ist es nicht mehr Gesetz, sondern Gesetzesverkehrung. Zu beachten ist indessen, daß etwas in doppelter Weise aus dem natürlichen Gesetze abgeleitet werden kann: zuerst nach Art der Schlußfolgerungen aus den Grundsätzen und zweitens als nähere Bestimmung eines Allgemeinen. Die erste Weise erinnert an die Art, nach welcher man in den theoretischen Wissenschaften aus den Prämissen Folgerungen zieht; die zweite an die Art, wie in den Künsten die allgemeinen Vorstellungen durch das besondere Objekt, worauf man sie anwendet, ihre nähere Bestimmtheit finden, wie also beispielsweise der Architekt die allgemeine Vorstellung des Hauses der bestimmten Form dieses oder jenes einzelnen Hauses akkommodieren muß. Demgemäß wird nun manches nach Art der Schlußfolgerungen aus den obersten Prinzipien des natürlichen Gesetzes abgeleitet, wie z. B. das Gebot ‚Du sollst nicht töten', welches eine Folgerung aus dem allgemeinen Obersatze ist, wonach man niemand Übles zufügen darf. Anderes leitet sich vermittelst näherer Bestimmung von Allgemeinem her. So besagt das natürliche Gesetz, daß, wer sündigt, Strafe leiden müsse; dazu aber, daß es gerade diese oder jene Strafe sein solle, gehört eine nähere Bestimmung des natürlichen Gesetzes. In der menschlichen Gesetzgebung nun findet man Bestandteile von beiderlei Art. Unter denselben waltet aber der Unterschied ob, daß den ersteren die Gesetzeskraft nicht ausschließlich durch die positive Gesetzgebung zukommt, sondern zum Teil aus dem natürlichen Gesetze stammt, denen der zweiten Art hingegen ausschließlich aus der menschlichen Gesetzgebung."

will, aber zwingt nicht: denn er achtet die Freiheit, die er seiner Kreatur geschenkt hat. Wenn Gott überhaupt Vernunftwesen schafft, so schafft er sie auch notwendig als sittliche: vernünftige Wesen ohne ein Sittengesetz erschaffen hieße diesen Wesen höhere Erkenntnis- und Willenskräfte verleihen, welche ohne jene sittlichen Ideen wären, aus welchen in uns das Gewissen, die sittlichen Gebote entstehen. Brächte Gott Vernunftwesen ohne Sittengesetz hervor, so hieße das so viel, als wenn er in der Natur Kräfte erschüfe, aber dieselben ohne alles Gesetz wild durcheinander wirken ließe. Gott muß vermöge seiner Heiligkeit und Weisheit notwendig jene Ordnung wollen, kraft welcher jedes Geschöpf in der entsprechenden Weise ihm unterworfen ist: er kann die Geschöpfe nur seiner Wesenheit wegen, d. h. nur insofern wollen, als sie diese seine Wesenheit offenbaren. Die vernünftigen Wesen sind eben dadurch dem höchsten Wesen unterworfen, daß sie sich in freier Selbstbestimmung seinem Willen unterordnen und so durch sittliche Gutheit ihres Willens ihm ähnlich sind. In jenem notwendigen und wesentlichen Wollen der auf die Natur der Geschöpfe gegründeten Ordnung ist also auch das Wollen der sittlichen Ordnung enthalten.

Man mag also die Sache von einer Seite betrachten, wie man will, immer wird man erkennen: das Bestehen der sittlichen Ordnung beruht auf dem einen Punkte, daß Gott sich durch seinen heiligsten Willen zum Mittelpunkte der Schöpfung und zum Ruhepunkte alles Strebens der geschaffenen Wesen macht, die vernünftigen auffordernd, diesem seinem Willen den ihrigen zu unterwerfen. Das sittlich gute Wollen stellt sich im tiefsten Grunde als ein Gehorchen heraus; Sittlichkeit ist nichts als Gottunterwürfigkeit.

Gegen diese Lehre erhebt die gottentfremdete Wissenschaft den Einwurf: wenn der Mensch in letzter Instanz nicht durch seine eigene Vernunft, sondern schließlich durch das Ansehen eines andern bewogen werde, so handle er nicht mehr autonom, selbständig; nun sei es doch gerade die Selbständigkeit, wodurch das sittlich gute Handeln seinen eigentümlichen Wert erhalte. Der Mensch sei sich doch „Selbstzweck".

Selbstzweck! Zweifelsohne ist der Mensch in einem gewissen Sinne sich Selbstzweck, wenn man nämlich den nächsten und nicht den letzten Zweck ins Auge faßt. Soll sich doch der Mensch zunächst zu der Stelle, welche ihm — nicht etwa bloß zeitlich im Hinblick auf seinen winzigen irdischen Lebenskreis, sondern bleibend — in der Gesamtheit der Schöpfung bestimmt ist, mit Bewußtsein und Freiheit tauglich machen und so gleichsam sich selbst in die Weltordnung an rechter Stelle einfügen. Wie etwa ein für einen großartigen Bau bestimmter Stein seinem nächsten Zweck dadurch näher kommt, daß er für sich die ihm bestimmte Form annimmt, also muß auch der Mensch seine eigene ethische Vervollkommnung zum nächsten Ziele seiner Bestrebungen machen. Insofern ist er sich Selbstzweck. Ja

noch mehr. Als ein Ruf seiner innersten Natur ertönt in der menschlichen Brust das Verlangen nach einer ungetrübten Glückseligkeit: diese darf er sich als Folge eines guten Gebrauches seiner Freiheit versprechen: er erlangt sie, indem er sich seinem Schöpfer freiwillig unterwirft. Auch hier erscheint eine Art von Selbstzweck.

Der Mensch besitzt also in seiner eigenen Vervollkommnung und Seligkeit den näheren Zweck seines Daseins. Deshalb ist er doch nicht Selbstzweck im eigentlichen Sinne des Wortes. Der intellektuelle Augenschein wird ihn davon überzeugen, daß er nicht das höchste Gut ist, daß er sich vielmehr einem *andern* unterordnen muß. Auf der Stufe, welche er in der Weltordnung einnimmt, soll er dem Endzweck der ganzen Schöpfung, nämlich der Verherrlichung des Schöpfers, in einer seiner Natur entsprechenden Weise dienen; er wird diesem Endzweck auch dann dienen müssen, wenn er aus eigener Schuld seines nächsten Zweckes, nämlich seiner Vollkommenheit und Seligkeit, beraubt wird. Wohl hängt es von ihm ab, ob er dadurch, daß er sich Gott freiwillig unterordnet, ewig lebe und selig sei: aber es hängt darum nicht von ihm ab, Gott überhaupt untergeordnet zu sein. Wenn er will, kann er dem höchsten Zwecke widerstreben und dadurch den untergeordneten Zweck, seine Glückseligkeit, verfehlen: aber auch widerstrebend bleibt er dem höchsten Zwecke unterworfen. So geschieht es ja auch in der Natur, daß bestimmte Einrichtungen, etwa in einer Pflanze, den Zweck, für welchen sie zunächst da sind, etwa die Frucht, wegen irgend eines Hindernisses nicht erreichen: alsdann ist aber die Natur so eingerichtet, daß sie nichtsdestoweniger auf andere Art dem Ganzen dienen müssen.

Ebenso verhält es sich mit dem Menschen[1]. Gott hat alle Menschen zur Seligkeit erschaffen: setzen diese aus eigener Schuld ihrem Heile Hindernisse entgegen, so vollbringt er in denselben das, was seine Vollkommenheit erheischt, auf andere Weise. Die vernünftigen Geschöpfe *können* dem Wirken der sittlichen Macht, durch welche Gott sie zu vervollkommnen beabsichtigt, widerstreben: alsdann sind sie nicht geeignet, Gott in der beseligenden Weise zu verherrlichen, wie sie sollten: sie müssen also dem Zwecke des Ganzen auf *andere* Weise dienen. Denn nicht nur die Erhöhung und Beseligung der Guten, sondern auch die Erniedrigung und Pein der Lasterhaften, die Gott dem Herrn mit Stolz und Selbstsucht widerstreben, offenbart die Größe und Heiligkeit des Schöpfers.

Der Mensch ist somit nicht schlechthin seiner selbst wegen da: schlechthin seiner selbst wegen da zu sein, kommt nur Gott zu: Gott allein ist sich selbst das höchste Gut und darum durch sich selbst vollkommen und glücklich: er allein ist seiner selbst wegen da. Wäre der Mensch Selbstzweck, so müßte alles, was in den Kreis seines Lebens und Wirkens fällt, ihm untergeordnet sein, d. h. seiner Ver-

[1] S. Thom., Quaest. disp. q. 23 De verit. a. 2.

vollkommnung, wofern er wollte, dienen; er selbst aber dürfte, so vervollkommnet, keinem andern Höheren untergeordnet werden. Dies streitet mit der Wirklichkeit, streitet mit der Natur eines geschaffenen Wesens. Ein Wesen, welches nur durch den Willen des Schöpfers existiert und lebt, muß auch durch diesen Willen seine Bestimmung erhalten. Wäre die eigene Vollendung eines vernünftigen Wesens dessen höchster und letzter Zweck, so würde dasselbe in seiner kleinen Welt, in dem ihm untergeordneten Kreise der Dinge, als unabhängiger Herrscher dastehen. Nicht nur würde die Herrschaft Gottes über die vernünftigen Geschöpfe wegfallen, sondern der Mensch müßte entweder außer aller Verbindung mit seinem Schöpfer leben oder gar diesen sich unterordnen wollen.

Wir haben etwas weit ausgeholt. Aber nach diesen Vorbemerkungen wird es leicht sein, festzustellen, was es mit dem Selbstzweck, mit jener gegnerischerseits postulierten „Selbständigkeit" für ein Bewenden hat. Der Mensch muß unfraglich als selbständiges Wesen handeln; er tut das, indem er sich seiner selbst, als des Grundes, und zwar als des freien Grundes seiner Handlungen bewußt ist. Wie er sich aber seines Seins nicht bewußt werden kann, ohne sich desselben als eines bedingten Seins und des Bedürfnisses, durch ein Höheres zur Vollendung zu gelangen, bewußt zu werden: so kann er sich auch seiner Freiheit nicht bewußt werden, ohne sich ihrer als einer beschränkten und von einer unbeschränkten Macht, welche über ihm waltet, gebundenen bewußt zu werden. Daher ist mit dem Bewußtsein, durch welches er in seinem Handeln selbständig ist, auch seine Abhängigkeit und Unterwürfigkeit gegeben. Seine äußere Freiheit, d. h. das Vermögen, was er will, ins Werk zu setzen, ist nach allen Seiten hin durch die Gesetze der Natur beschränkt. Seine innere Freiheit, d. h. das Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen, so oder anders zu wollen, findet er in seinem Bewußtsein in ähnlicher Weise durch die Sittengesetze beschränkt, welche ihn zwar nicht mit physischer, aber doch mit verpflichtender Nötigung binden. Der Mensch kann diese Schranken überschreiten; sich der Macht, welche in jenem Gesetze über ihm waltet, zu entziehen, das vermag er nicht. Auch wenn er ihr widerstrebt, muß er ihre Heiligkeit anerkennen, muß sich selbst verurteilen, für strafwürdig erklären.

Aber auch in den Fällen, in welchen sein Wollen und Tun mit der sittlichen Ordnung übereinstimmt, kann er sich selbst nicht als den letzten und tiefsten Grund seiner sittlich guten Handlungen betrachten. Dies gute Wollen ist freilich sein Wollen, insofern es das Resultat seiner Entschließung ist; aber durch seine Entschließung setzt er doch nur Kräfte in Bewegung, die er sich selber nicht gegeben hat; und selbst die Bewegung derselben beginnt nicht von ihm und wird nicht durch ihn allein vollendet. Das gute Wollen ist auch insofern sein Wollen, als es auf seine eigene Vollkommenheit abzielt; aber indem er sich selbst vervollkommnet, fühlt er sich von einer absolut gültigen

Norm beherrscht, welche über ihm steht, an der er nichts ändern kann. Er fühlt das absolut Gute wie eine reale Macht, welcher er unterworfen ist, welche ihn durch Achtung und Liebe anzieht: es hängt von ihm ab, dem edeln Zuge zu folgen; aber alles Gute, welches dadurch in seinem Wollen ist, hat seinen Grund in dem, „von dessen Fülle wir alle empfangen haben“ [1].

Macht man im Gegensatze zu dieser altherkömmlichen Auffassung den Menschen selbst zum letzten Grunde des Sittengesetzes, zum souveränen Gesetzgeber, so stellt man ihn, den Menschen, über das Gesetz: derselbe befolgt das Gesetz lediglich nur, weil er will und solange er will. Wird das Gesetz lästig, so wird er mit Dispensen nicht besonders schwierig sein; denn wen hätte er zu fürchten? Die Moral hat im günstigsten Falle die Bedeutung einer nützlichen Gewohnheit, einer Übereinkunft, über welche man sich aber nach Belieben hinwegsetzen darf. Da wären wir also bei einer Moral angelangt, welche um kein Haar besser ist als die materialistische; bei einem Skeptizismus in der Ethik, einer Scheinmoral, einer Decke, unter der sich jede moralische Verkommenheit, jedes Postulat der ausgelassensten Sozialdemokratie verbergen kann.

695. Es wurde bereits erwähnt, daß auch die Glückseligkeit die Bestimmung des Menschen sei. Auch die vernunftlosen Geschöpfe haben ein unüberwindliches Streben nach Wohlsein: aber in der Region des Vernunftlebens wird dieses Streben infolge des Selbstbewußtseins zu einem bestimmten Verlangen nach jenem vollkommenen Zustande, welchen wir Glückseligkeit nennen. Der Glückseligkeitsdrang ist dem Menschen natürlich; mag er von demselben auch in einzelnen Akten reinster Gottesliebe absehen können, auf die Dauer kann er sich dem Einflusse desselben nicht entwinden. Zugleich aber ist sich der Mensch seiner Freiheit bewußt; und darum ist es ihm ebenso natürlich, sich diese Glückseligkeit von dem guten Gebrauche seiner Freiheit zu versprechen.

Der Glücksdrang ist Tatsache: dürfen wir unser Glück erstreben? Wo werden wir unser Glück finden?

Kant verbietet uns, auf unsere Selbstbeglückung Rücksicht zu nehmen; der strenge Mann will, daß das Begehren eines subjektiven Gutes von der Sittlichkeit ausgeschlossen sei. Hätte er gefordert, der Glückseligkeitsdrang müsse stets einen sekundären Charakter bewahren, und niemals sei es gestattet, die Rücksicht auf den Willen Gottes vom Glückseligkeitsstreben formell auszuschließen oder gar den göttlichen Willen diesem Glückstreben unterzuordnen, so hätte er mit vollem Rechte gegen einen übertriebenen Eudämonismus seine Lanze eingelegt. Aber die Rücksicht auf unser Glück ausschließen wollen, das heißt die Natur alles Wollens verkennen. Dasjenige, was nur in sich, nicht aber unter irgend einer Beziehung auch uns gut ist,

[1] Man vergleiche Kleutgen, Theologie der Vorzeit I, n. 387 ff.

können wir wohl mit kalter Achtung und untätiger Bewunderung betrachten: aber nichts können wir voll und ganz wollen, was nicht unter der Rücksicht, worunter wir es wollen, uns gut ist und uns wohlgefällt. In dieser Weise ist sogar in der Tugend notwendig ein Streben nach etwas uns Gutem und uns Angenehmem, nach Glückseligkeit, vorhanden. Der Glücksdrang ist, wie gesagt, Tatsache: und wir dürfen die Tatsache nicht ignorieren. Wo soll nun der Mensch sein Glück finden?

Daß das spannenlange Erdenleben dem Menschen den Gegenstand seiner Sehnsucht nicht bietet, ist eine so klare Wahrheit, daß wir uns darüber in weiteren Erörterungen nicht zu verbreiten brauchen. Und sollte die Tatsache einer Darlegung bedürfen, so haben uns die Pessimisten unseres Jahrhunderts, namentlich Schopenhauer und noch mehr v. Hartmann, dieser Mühe überhoben. Treffend bemerkt letzterer[1]: „In der Verwirklichung seiner Ziele ist der beschränkte Individualwille auf die Vermittlung seines Organismus angewiesen und darum von den beschränkten Kräften eingeengt, welche diesem zu Gebote stehen: wo er seinem Ziele nahe zu sein glaubt, versagt ihm plötzlich die Kraft, weil eine Krankheit sie lähmt oder das Alter sie erschöpft, und allem Streben nach individuellem Glück macht schließlich der Tod einen Strich durch die Rechnung, der wie der furchtbarste Hohn auf den Glauben an einen individual-eudämonischen Lebenszweck des Menschen erscheint. Aber selbst da, wo sich die günstigsten äußeren und inneren Umstände vereinigen, um dem Menschen zur Befriedigung seines Eigenwillens zu verhelfen, da erfährt er erst recht, daß das Glück um so weiter von ihm flieht, je näher er daran scheint, es zu erjagen; denn es liegt nicht in der Natur des Willens, sich bei irgend einem erreichten Ziele zu beruhigen; — was ihm eben noch das Ersehnteste war, erscheint relativ wertlos beim Besitze, und neue Ziele reizen den Willen zu neuem Ringen. Wäre der Zweck des menschlichen Lebens die Glückseligkeit, so wäre es trotz aller sinnlichen, gemütlichen und geistigen Freuden, die es bietet, nicht wert, gelebt zu werden, und auch für den Bestsituierten bloß eine ungeheure Prellerei.“ Das alles ist richtig, solange man dies flüchtige Erdenleben mit seinen beschränkten Leistungen als Ziel des menschlichen Strebens hinstellt und es nicht betrachtet als einen Weg zum Jenseits.

Unsere Zeit arbeitet freilich mit fieberhafter Anstrengung, um die Erde zu einem Eldorado oder Glückshimmel für die Menschheit umzugestalten. Eine ergreifend tragische Arbeit! „Was das Wohl und Glück anbelangt“, sagt Kirchmann[2], „so sind ganz offenbar die Mittel dazu außerordentlich vermehrt worden: selbst die niedrigsten Klassen sind in Wohnung, Nahrung, Kleidung und andern Bedürfnissen außerordentlich viel besser als in früheren Jahrhunderten gestellt.

[1] Die Religion des Geistes 180. [2] Zitiert bei Duboc, Optimismus 246.

Ebenso ist der geistige Besitz gestiegen: die Wissenschaften haben wunderbare Fortschritte gemacht, und das Wissen ist in viel höherem Maße durch alle Klassen verbreitet. Darauf stützt sich auch das Urteil über den Fortschritt unserer Zeit, was man überall hören kann. Man übersieht nur, daß dieser Besitz bloß ein Faktor zum Glück ist, welcher unwirksam bleibt, wenn nicht noch ein zweiter hinzutritt, nämlich die Empfänglichkeit dafür. Ein satter Mensch hat auch von dem feinsten Diner keinen Genuß; der Eskimo sehnt sich mitten in den Genüssen von Paris nach seinen Trantöpfen zurück. Indem so zwei Faktoren zur Hervorbringung des Genusses und Glückes gehören, zeigt die Beobachtung, daß hier zwei sehr merkwürdige Gesetze bestehen. Das eine lautet dahin, daß mit dem Steigen der Güter die Empfänglichkeit dafür sinkt. Ein verwöhnter Mensch ist deshalb so schwer zufriedenzustellen. Wer alle Tage zu Gesellschaften eingeladen wird, den lassen alle Einladungen bald sehr gleichgültig. Ein Offizier mit zehn Orden empfindet bei dem elften nicht den zehnten Teil der Freude, welche der erste ihm machte. Das zweite Gesetz lautet: Mit dem Steigen der Güter steigt die Empfänglichkeit für die Ursache des Schmerzes. Der Sybarit im Altertum konnte nicht schlafen, weil ein Rosenblatt auf seinem Lager ihn drückte. Einem Gourmand schmeckt die feinste Pastete nicht, wenn der Koch eine Kleinigkeit in der Zubereitung versehen hat. Eine vom Publikum verwöhnte Sängerin wird durch das einmalige Ausbleiben des Beifalls so alteriert, daß sie dem Publikum Sottisen sagt. Indem das Glück so das Produkt aus zwei Faktoren ist, wo der eine in dem Verhältnisse fällt, in welchem der andere steigt, ergibt sich das merkwürdige Resultat, daß bei einigermaßen dauernden Verhältnissen die Menge der Glücksgüter auf die Größe des Glückes keinen Einfluß hat."

Diese Worte sind zahm: sie deuten an, mit welchen Augen ein Weltmensch von der gewöhnlichen Sorte, d. h. ein Mensch, der, ohne mit schwarzer oder rosiger Brille behaftet zu sein, seine Rechnung mit dem Diesseits macht, die Verhältnisse des irdischen Lebens ansieht. Was für erbärmliche Berechnungen sind das! und was für niedrige Vorstellungen muß man vom Menschen haben, daß man an solchem Futter berechnet, ob sich das Sehnen des Menschenherzens dadurch befriedigen lasse! J. H. v. Kirchmann geht von der Voraussetzung aus, daß jede irdische Befriedigung nicht etwa einen Genußpunkt der Sättigung herbeiführt, sondern über diesen Punkt hinaus eine Übersättigung bewirkt, welche abstumpft, ja sogar die Quelle von Mißbehagen ist. Wer das wirkliche Leben kennt, muß ihm recht geben. Aber nehmen wir einmal an, er hätte unrecht: alle Einladungen zu angenehmen Gesellschaften behielten den Reiz der ersten, und ein Mensch wäre mit Einladungen überschüttet: der Offizier empfände beim hundertsten Orden das gleiche Entzücken wie beim ersten, was dann? Dann sollte der Mensch sich glücklich fühlen? Er würde alsdann erst recht inne werden, daß solche Strohhalme nicht vermögen,

die unendliche Sehnsucht des Herzens zu stillen, mag man dieselbe nun vergolden oder durch den Dünger ziehen. Nein, nach dieser Seite hin ist das Glück nicht zu finden. Man richte die menschliche Gesellschaft ein, daß für alle niedrigen Ansprüche der Natur so gut gesorgt ist, wie in dem besteingerichteten Maststalle für dessen Bewohner gesorgt ist: und alsdann wird ein jeder erst recht fühlen, daß die Erde für den Menschengeist zu arm, zu niedrig, zu klein, zu flüchtig ist. Als der große Cäsar die halbe Welt beherrschte und sich alle erdenklichen Genüsse verschafft hatte, rief er in bitterer Enttäuschung aus: „Ist das alles?“ Und der überglückliche Goethe! In jüngeren Jahren schreibt er an Frau v. Stein: „Mir war's bei allem dem wie einer Ratte, welche Gift gefressen hat; sie läuft in alle Löcher, schlürft alle Feuchtigkeit, verschlingt alles Eßbare, das ihr in den Weg kommt, und ihr Inneres glüht von unauslöschlich verderblichem Feuer.“ In seinem Alter gesteht er, „sein Leben sei das ewige Wälzen eines Steines gewesen, der immer von neuem gehoben sein wollte; in 75 Jahren habe er nicht eine Woche eigentlichen Behagens gehabt.“ So wird denn der Mensch nirgends befriedigt durch die irdische Wirklichkeit mit den nie erfüllten Wünschen, dem vereitelten Streben, den zertretenen Hoffnungen, den unseligen Irrtümern und Widerwärtigkeiten, dem unheimlichen Todesröcheln am Schluß.

Was ist nicht alles geschehen, um das Diesseits zu einem Paradies zu machen! Je mehr man das tat unter Vernachlässigung des Jenseits, desto widerwärtiger hat man das Leben gestaltet. Dies ist die Erfahrung aller Länder. Mag also der voranrasende Fortschritt der Gegenwart sich vermillionenfachen: das diesseitige Leben wird stets bleiben, was es seinem Wesen nach ist. Und was ist es? In der menschlichen Natur liegt der Verstand; wie sollte der bei den vielen Irrtümern hienieden, bei der Beschränktheit unseres Standpunktes jemals zur Ruhe kommen können? In der menschlichen Natur liegt das Selbstbewußtsein, und hiermit ist bei der Beschränktheit des menschlichen Wesens gegeben die fieberhafte Erregbarkeit des Hochmutes, der bei der Beschränktheit der menschlichen Einsicht sich zu tausend Torheiten verleiten, sich in tausend Ansprüche verwickeln läßt. In der menschlichen Natur liegt der Wille, liegt die Verbindung sinnlicher Begierden mit übersinnlicher, über die Gegenwart hinausgehender Erkenntnis und damit die Tatsache, daß keine Befriedigung einer sinnlichen Begierde die Befriedigung des Menschen sein kann. In der menschlichen Natur liegen furchtbare ungezügelte Triebe, die stärker sind als bei den niedrigeren Lebewesen und deshalb das menschliche Leben in einen beständigen Kampf verwandeln. Und was sind all die irdischen Güter? Reichtum kann seiner Natur nach nur der Anteil weniger sein; und wo er ist, ist er mit quälender Sorge verbunden. Sinnesfreuden verrauschen mit dem Augenblick; was an ihnen bleibt, ist Verdruß, Ekel, Schmerz.

Ruhm ist hohler Schaum, welcher noch niemals eine ruhmdürstige Seele befriedigt hat. Menschenliebe! Ja, was ist denn der Mensch, losgerissen vom Jenseits? Notwendig wird der denkende Mensch bei all der Unbeständigkeit der äußeren Dinge und des eigenen Herzens des Treibens müde.

„Und da sucht das Aug' so oft vergebens
Ringsumher und findet alles zu."

Muß nun der vom Urheber der Natur dem Menschen gegebene Glückseligkeitsdrang irgend einmal befriedigt werden? Schopenhauer verneint dies; er sagt: „Es gibt nur einen einzigen angebornen Irrtum, und der ist, daß wir da sein sollen, um glücklich zu sein." [1]

Da wäre also der Mensch der einzige grauenhafte Widerspruch in der ganzen weiten Schöpfung. Für das Gedeihen der Pflanzenwelt ist gesorgt: dafür sind Erde, Luft, Licht, Tau und Regen. Den Instinkten und Begierden des Tieres entspricht die irdische Welt mit ihren Einrichtungen. Nur der Mensch wäre getrieben, von einer Täuschung in die andere zu fallen und schließlich betört in die Grube zu sinken. Was für einen Wert hätte ein solches Leben? Ist es denn nicht Gott selbst, der den natürlichen Zug nach Glück in unser Wesen eingepflanzt hat? Und dieser weise Gott stieße mich unwiderstehlich auf ein Ziel hin, welches ich niemals erreichen soll? Ich, der ich mich kraft der mir von Gott geschenkten Natur für die Glückseligkeit bestimmt fühle, soll nach einem kurzen Leben voll Mühsal und bitterer Qual ins Nichts zurücksinken? Sollte es des Schöpfers der Welt würdig sein, einen so vollendeten Widerspruch in die Natur hineingelegt und alle Menschen von vornherein zu einer so schrecklichen Narrenposse verurteilt zu haben? Nein, wer überhaupt noch von dem Dasein eines weisen, gerechten Schöpfers überzeugt ist, kann nicht daran zweifeln, daß Gott dem Menschen diesen Glücksdrang eingeprägt hat, um ihn zu befriedigen.

Alles auf der Welt erinnert den Menschen daran, daß er hienieden keine bleibende Stätte hat, daß er, gleich einem Reisenden, von der Woge der Zeit vorangetragen wird, unaufhaltsam bis zu den dunkeln Toren des Todes. Von jeher hat sich deshalb die Sehnsucht des menschlichen Herzens vom Staube emporgerichtet in der Überzeugung, daß die großartigen Einrichtungen der vergänglichen Gegenwart hindeuten auf noch großartigere Einrichtungen einer bleibenden Ewigkeit. Aber auch hier tritt die moderne Wissenschaft der Überzeugung der Menschheit in den Weg, raubt ihr den Trost und trachtet ihr einzureden, daß das Jenseits eine Täuschung sei.

696. Wenn wir nunmehr einen prüfenden Blick auf das Jenseits richten, so sind wir uns bewußt, unsere Aufmerksamkeit einem Gebiet

[1] Welt als Wille und Vorstellung II 726.

zu schenken, welches der metaphysischen Psychologie angehört. Die Kathedralen heben sich zu Höhen empor, welche sich dem handgreiflichen Bereiche des Beschauers entziehen: so ragt auch der Bau, dessen unteres Geschoß die Naturphilosophie ist, hinein in Regionen, welche in der Naturphilosophie nicht beschlossen sind. Wer das Erdgeschoß begreifen will, kann nicht umhin, einen Blick über dessen Grenzen hinaus auf den höheren Aufbau zu werfen. Denn nur im Ganzen findet der Teil seine befriedigende Erklärung: in sich betrachtet ist der Teil ein Rätsel; die Lösung liegt im Ganzen.

In Betreff der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele genügt es, hier auf unsere früheren Überlegungen zu verweisen. Es erübrigt nur noch, eine Reihe von Tatsachen ins Auge zu fassen, welche den wirklichen Fortbestand unserer Seele in helles Licht setzen.

697. Schon die Übereinstimmung des gesamten Menschengeschlechtes kann uns den Gedanken nahelegen, daß es sich hier um eine Wahrheit handelt, welche in der Wirklichkeit tiefe und viele Wurzeln hat. Wir erinnerten uns bereits früher (n. 437), wie Plato mit glühender Begeisterung für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und die Existenz eines Jenseits eintrat. Dem Wesen nach entnahm er diese Lehre dem Bewußtsein aller Menschen *ab immemoriali*, wenngleich er sie in die Form seiner Philosophie kleidete. Dort oben, wo die Ideen thronen in ewiger Macht und Herrlichkeit, dort ist das himmlische Jenseits, die Heimat unserer Seele, wozu das irdische Diesseits mit seinem Wehe und seiner Unvollkommenheit einen schroffen Gegensatz bildet. Sehen wir von der Einkleidung ab, so erblicken wir einen Kern, welcher eine Wahrheit von weittragendster Bedeutung besitzt. Wiederholt legt Plato diesen Kern bloß. „Die Seele", so sagt er im 12. Buch über die Gesetze, „sucht nach dem Tode das Göttliche auf, um Rechenschaft zu geben von ihren Handlungen, wie das Gesetz der Väter es sagt: ein Umstand, der ebenso trostreich ist für den Rechtschaffenen als furchtbar für den Bösen, der in diesem Augenblick bei niemand Hilfe finden wird. Da die Sache sich nun so verhält, so sollte man doch nicht alle Mühe aufwenden, um die falsche Meinung zu stützen, daß diese Fleischmasse, die man dem Grab zuführt, die Person selbst sei, die uns so teuer ist." „Weil die Seele unsterblich ist", sagt er (im Phädon), „umfaßt unsere Fürsorge nicht bloß unser irdisches Leben, sondern die ganze Seinsdauer. Wäre der Tod als gänzliche Vernichtung zu betrachten, so wäre das ein wahrer Glücksfund für die Bösen, welche beim Sterben nicht nur vom Leib, sondern mit der Seele zugleich von all ihrer Schlechtigkeit geschieden würden. Da nun aber die Seele offenbar unsterblich ist, bleibt ihr kein anderes Mittel, dem Bösen zu entrinnen, als das Streben, möglichst gut zu werden und nach dem Gewissen zu leben. Nichts nimmt sie mit hinüber ins Jenseits als ihre eigene Ausbildung und Seinskraft: und diese Errungenschaften werden dort, dem Geiste gleich, nach der Ankunft zum größten Glück oder zum größten Übel gereichen."

Daß auch Aristoteles ein Jenseits behauptete, braucht nicht erwähnt zu werden (n. 437). Die Lehre vom Jenseits blieb von da an eine Grundlehre der aristotelischen Philosophie. Diese Lehre ist überhaupt ein Gemeingut der ganzen Menschheit. Es ist eine höchst beachtenswerte Tatsache, daß sich das gesamte Menschengeschlecht (mit sehr wenigen krankhaften Ausnahmen) von der Unsterblichkeit und der Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode für überzeugt hält[1]. Wir finden, daß alle Völker, überall und zu jeder Zeit, durch einen eigentümlichen Naturtrieb sich angeleitet fühlen, mit den Verstorbenen in irgend einer Form Wechselbeziehungen zu unterhalten. Anders der rohe Wilde, anders der gebildete Japanese. Im Christentum geschah es von jeher durch Anrufung und Fürbitte. Hierüber sagt der alte Heide Celsus[2]: „Die Christen haben recht, wenn sie denken, daß diejenigen, die ein heiliges Leben führen, nach ihrem Tod belohnt werden, und daß die Bösen Strafe erleiden: dieses Gefühl ist ihnen mit der ganzen Welt gemeinsam." Daher die eigentümliche Beachtung der menschlichen Gräber, die Steinhaufen und Totenhügel der Wilden, die Mausoleen der Reichen, die Totenfelder und Totengrotten, die Totenstädte und Pyramiden. Wozu das alles, wenn die Menschheit glaubte, daß der Mensch nichts wäre als ein Staubhaufe, der im Tod zerfiele? Nicht bloß mit Denkmälern und Totenfeiern hat die Menschheit ihrer Überzeugung vom Dasein eines Jenseits Ausdruck gegeben: wir haben eine Wolke von Zeugnissen. „Die Lehre von einem zukünftigen Zustand der Belohnung und der Strafe" — sagt Bolingbroke (im V. Band seiner Werke) — „verliert sich in der Dunkelheit des Altertums: sie geht allem voraus, was wir Sicheres besitzen. Sobald die Geschichte dämmert, finden wir die Überzeugung in dem Geist der ersten uns bekannten Völker auf die sicherste Weise gefestigt." Er wiederholt nur, was Cicero[3] und viele andere längst vor ihm gesagt hatten.

Dieses Zeugnis des Menschengeschlechtes ist aber das Zeugnis der menschlichen Natur selbst. Denn es handelt sich hier um eine Wahrheit, welche nicht bloß der denkenden Vernunft des einzelnen Menschen bei richtigem Gebrauch zugänglich ist, sondern welche überdies infolge der Leitung eines in der vernünftigen Natur liegenden Dranges wirklich von den Menschen mit einer gewissen Leichtigkeit erkannt wird. Dieser „Instinkt", welcher durch Jahrtausende hindurch geht, alle Menschen aller Bildungsstufen beherrscht, das gesamte Erdenrund mit eiserner Macht umspannt, ist mit der vernünftigen Natur auf das innigste verwachsen. Nun ist es aber nicht möglich, daß ein mit der Vernunft gegebener Naturdrang *(sensus naturae communis)* den Menschen hintreibe zum Anpreisen eines Irrtums. Die Natur

[1] Man vergleiche Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes über die Unsterblichkeit der Seele, Freiburg 1878.

[2] Orig. c. Celsum 1 8. [3] Tuscul. l. 1, c. 12.

spricht wohl einmal undeutlich, aber sie lügt niemals. Also beruht die Überzeugung aller Menschen von der Unsterblichkeit und dem jenseitigen Leben auf Wahrheit und Wirklichkeit.

Man wird uns vielleicht den Einwurf machen: Wie kann man denn bei dieser Verschiedenheit menschlicher Auffassung eine einheitliche Überzeugung aller feststellen wollen? Diese Einrede klingt gerade so, als wenn jemand sagt: Wie kann man bei allen verschiedenen Menschenrassen dieselbe menschliche Natur wiederfinden wollen? Ohne Frage tragen die einzelnen Menschenindividuen und Völker sehr große Verschiedenheit der Gestalt, Farbe, Anlage und Bildung zur Schau; aber niemand zweifelt deshalb, daß bei allen die gleiche menschliche Natur vorhanden ist. Ebenso in unserer Frage. Über die Tatsache der Fortdauer herrscht die größte Übereinstimmung; nicht so über die Frage nach dem Wie. Während die einen das Jenseits mit Tatsachen ausfüllen, welche der Ehrsucht schmeicheln, tragen andere sinnliche Verhältnisse hinein, welche den tierischen menschlichen Leidenschaften entsprechen. Die Phantasie der Menschen hat die erkannte Wahrheit mit den verschiedensten Bildern, Vergleichen, Träumereien ausstaffiert. Aus dieser großartigen, buntkrausen Verschiedenheit ergibt sich, daß wir es nicht mit dem genialen Gedanken eines einzelnen, von andern blindlings Aufgegriffenen und Überlieferten zu tun haben. Aus jener Übereinstimmung erkennt man, daß eine klare Äußerung der menschlichen Natur in greifbarer Weise vorliegt. Wir geben sogar zu, daß die Überzeugung vom Dasein eines Jenseits bei vielen Völkern mit abergläubischen Zutaten verunstaltet ist. Aber was folgt daraus? Mit Recht sagt der gewiß unverdächtige Ed. Spieß[1]: „Allem Aberglauben hat ursprünglich etwas Wirkliches und Wahres zu Grund gelegen; doch erscheint dasselbe verschoben, in falschem Lichte und mit Falschem, Unwirklichem, Nichtexistierendem vermischt, ja von solchem Beiwerk fast ganz überwuchert. Der Aberglaube verhält sich zum Glauben wie das kranke zu dem gesunden Organ. Eine sorgfältige Untersuchung wird die Ursachen der Entartung häufig ermitteln und dadurch eine zweckdienliche Hebung des krankhaften Zustandes zu Handen geben können."

Aber, so fragt man, warum könnte nicht auch eine irrtümliche Auffassung bei großen Menschenmassen angetroffen werden? Antwort: Das kann allerdings geschehen, falls diese Massen gemeinschaftlichen Einflüssen ausgesetzt sind, welche wegen ihrer Unvollkommenheit oder Beschränktheit für Einzelfälle irrtümliche Auffassungen nicht ausschließen. Ein solches findet aber in Beziehung auf die Überzeugung vom Jenseits nicht statt. Nichts ereignet sich im Bereiche der Sinnenwelt, was die Menschen zu einer solchen Auffassung hinleitete. Eher ist das Gegenteil der Fall. Die Betrachtung des Sterbenden und die

[1] In der Schrift „Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode", Jena 1877, 542.

Betrachtung der Leiche zeigt den Sinnen nicht das geringste, was auf das Überleben der Seele hindeutet. Dazu kommt, daß die unter den Menschen herrschende Wertschätzung des Irdischen und die gemeine Genußsucht geeignet ist, die Überzeugung vom Dasein des Jenseits zu verdunkeln und zurückzudrängen. Und trotz allem dem, trotz des Widerspruches der Leidenschaften, trotz der Sinne und gegen die Sinne, welche überall Untergang und Vergänglichkeit schauen, steht diese Überzeugung fest. Und je mehr der Mensch denkt, desto fester wird diese Überzeugung. Sie erklärt sich also nicht aus einer Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, sie quillt vielmehr mit Naturnotwendigkeit aus dem innersten vernünftigen Bewußtsein hervor und kann nur verdunkelt werden durch die Regungen blinder Begierden und den blendenden Schein des Irdischen.

Die Grundwahrheit vom Jenseits finden wir also bei allen Völkern festgestellt. Aber fast überall gewahren wir eine Menge verwirrender Zutaten. Was wäre wohl aus uns geworden, wenn wir nur allein das Licht der Vernunft und menschlichen Wissenschaft gehabt hätten? Der Zustand des alten und neuen Heidentums mit all seinen Lastern, Wirrnissen, Greueln gibt uns darüber Aufschluß. Hier kommt jene Naturschwäche der Menschheit zum Vorschein, welcher gemäß den Absichten des Urhebers der Natur durch Offenbarung und Gnade geholfen werden sollte und auch geholfen ist. Aber nichtsdestoweniger bildet die Tatsache der Überzeugung des gesamten Menschengeschlechtes für die Wirklichkeit des Jenseits einen schlagenden Beweis.

Ein weiterer Blick auf die Geschichte und das wirkliche Leben zeigt uns, wohin die Vernachlässigung des Jenseits die Menschheit geführt hat. Sollte nicht hieraus ein — wenn auch indirekter — Beweis für die Wahrheit der in Frage stehenden Überzeugung herzuleiten sein? Bekanntlich gibt es in jeder Wissenschaft, sogar in der Mathematik, Sätze, deren Wahrheit oder Falschheit direkt nicht so leicht durchschaut wird, gerade so wie es Samenkörnchen gibt, deren Natur nicht für unsere Augen erkennbar ist: man lege sie in den Boden, lasse dieselben sich entfalten, und bald wird man erkennen, ob es ein Fruchtbaum oder eine Giftpflanze wird. Man ziehe aus den Sätzen die weiteren Folgerungen, und man wird erkennen, ob man Wahrheit oder Falschheit vor sich hatte. Mit schrecklicher Klarheit zeigt uns nun Geschichte und praktisches Leben, daß sich aus dem Zweifel am Jenseits ergibt: Ruin der Religion, Untergang der Sittlichkeit, Verwirrung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, Unmöglichkeit eines menschenwürdigen Daseins. Einen Zügel, um die menschliche Natur in Ordnung zu halten, gäbe es nicht. Vernunft, Gewissen, Pflicht, Tugend hätten keine nachhaltige Bedeutung; es wären hübsche Phantome, schillernde Seifenblasen. Wie könnte jemand im Ernst für solche Dinge von den Menschen, wie sie nun einmal sind, Opfer verlangen? Überall finden wir darum in der Geschichte die Ver-

nachlässigung des Jenseits nicht mit wissenschaftlicher Gründlichkeit verschwistert, sondern mit sittlicher Verkommenheit, wenigstens Gleichgültigkeit. Menschen, welche leben möchten wie das Tier, Menschen, die es müde sind, durch die Vorwürfe des Gewissens belästigt zu werden, setzen ihre Verstandeskraft ein, um sich mit Scheingründen das Jenseits zu verbergen. Nur dadurch wäre es einem Verächter des Jenseits möglich, ein verständiger, gewissenhafter Mensch zu sein, daß er sein eigenes System auf Schritt und Tritt Lügen strafte. Nun kann aber etwas, was solche Folgen nach sich zieht, in sich nicht wahr sein. Also ist die Leugnung der Unsterblichkeit und des Jenseits unwahr. Dieser Beweis ist vollgültig. Auch J. J. Rousseau hat das begriffen. Er sagt: „Niemals ist die Wahrheit dem Menschengeschlecht schädlich. Das ist für mich ein Beweis, daß solche Lehre die Wahrheit nicht ist."

698. Ein weiterer Beweisgrund kann aus der Betrachtung der Menschenwürde hergeleitet werden. Reden wir von der Menschenwürde, so meinen wir jene der menschlichen Natur eigentümliche Bevorzugung, welche jedem nachsinnenden Menschen sofort ins Bewußtsein fällt. „Der Mensch prüfe sich", sagt Buffon, „zergliedere sich, vertiefe sich in sich selbst, und er wird alsbald den Adel seines Wesens erkennen, das Dasein seiner Seele empfinden und aufhören, sich selbst zu entwürdigen."

Allerdings reden auch die Leugner des Jenseits von einer Menschenwürde. Die Materialisten sagen uns: Kohlenstoff und Sauerstoff und die andern Stoffe, welche den Menschenleib zusammensetzen, sind von der gleichen Natur wie die Stoffe des Tierkörpers. Und das ist gerade des Menschen Würde. Des Menschen Geist ist ein Teil der großen Stoffwelt. Keineswegs vergeht er mit dem Tode: als Leben entsteigt er dem Grab und sproßt in der Fülle und dem Farbenschmelz einer schönen Blumenwelt, um schließlich noch als Nahrung edlerer Lebewesen in noch höhere Formen des Stoffwechsels hineingezogen zu werden. Das Idealste, was der Mensch auf der Welt erstreben kann, ist die tierische Behaglichkeit des Geschlechtes; und das Sachlichste und Nützlichste, womit er dazu beitragen kann, ist eine größtmögliche Menge chemischer Stoffe. Die Eisenteilchen, welche in den Schläfen eines Dichters pochten, welche dachten im Gehirn eines Philosophen, welche wirbelten durch die Brust eines entmenschten Tyrannen, welche duldeten in den Herzen der gequälten Unschuld: jetzt sausen sie vielleicht durch den Raum dahin in den Rädern einer Lokomotive! — Erhabene Menschenwürde das! Was für eine Pein und Beschämung ist es für den Menschen, mit der Vernunft begabt zu sein! Viele der Lebewesen, mit denen sich die Menschheit umgeben sieht, sind in der beneidenswerten Lage, tot oder lebendig viel bedeutendere und nützlichere Stoffmassen an den allgemeinen Stoffwechsel abgeben zu können.

Und sollte man auch dem Pantheismus vor dem Materialismus den Vorzug geben, so wäre an solcher „Menschenwürde" nichts geändert. Wer den Menschen zur bloßen Äußerung, zum bloßen Schein der Gottheit macht, spricht ihm damit jede Selbständigkeit ab: er lügt ihm einen Vorzug an, um ihn in Wirklichkeit auf das Tiefste zu erniedrigen. Der Mensch ginge ganz und gar im Diesseits auf, und das Diesseits würde zu einem vollendeten Widerspruch. In zutreffender Weise hat man diesen Zustand geschildert: Sich in das ungeheure Weltganze mit seinen eisernen, gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, mit seinen schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, sich in dieses furchtbare Getriebe hilf- und wehrlos hingestellt zu sehen für nichts und wieder nichts! Ein trauriger Trost, daß ich dabei ein wenig Honig an meine Lippen bringe, daß ich bei bedeutungsloser Arbeit mein entsetzliches Preisgegebensein ein wenig vergesse, daß ich mir sagen kann: Milliarden gequälter Wesen haben es nicht besser als ich; mein Aufschrei verschwindet in dem ewigen Todesröcheln der Menschheit, unter dem zermalmenden Gang des Universums, das sich sinnlos weiterschiebt. Und das alles nur, damit ich die Freiheit habe, schlecht zu sein. Zwar erdreistet sich das Strafgesetzbuch noch, meiner berechtigten Freiheit Schranken zu setzen. Darum, Völker, erhebt euch, um die absolute moralische Ungebundenheit zum ersten der Menschenrechte zu erklären. Unsere Freiheit muß so weit reichen wie die Kraft unserer Fäuste. Unsere einzige Lebensaufgabe ist es, den Becher des Genusses, den uns das diesseitige Leben darbietet, bis zur Hefe auszuleeren.

In der Tat, man braucht nicht einmal ein Christ zu sein, um die Entwürdigung zu fühlen, welche die Leugner der Unsterblichkeit dem Menschen antun. „Ist unsere Seele sterblich", sagt Mendelssohn (Phädon), „so ist die Vernunft ein Traum, den uns Jupiter geschickt hat, uns Elende zu hintergehen: . . . so sind wir wie das Vieh hierher versetzt worden, Futter zu suchen und zu sterben; so wird es in wenig Tagen gleichviel sein, ob ich eine Zierde oder eine Schande der Schöpfung gewesen, ob ich mich bemüht, die Anzahl der Glückseligen oder der Elenden zu vermehren: so hat der verworfenste Sterbliche sogar die Macht, sich der göttlichen Herrschaft zu entziehen: und ein Dolch kann das Band auflösen, welches den Menschen mit Gott verbindet. Ist unser Geist vergänglich, so haben die weisesten Gesetzgeber und Richter der menschlichen Gesellschaften uns und sich selbst betrogen, so hat das gesamte Menschengeschlecht sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen und die Betrüger zu verehren, die solche erdacht haben: so ist ein Staat freier, denkender Wesen nichts mehr als eine Herde vernunftlosen Viehes, und der Mensch — ich entsetze mich, ihn in dieser Niedrigkeit zu betrachten! Der Hoffnung zur Unsterblichkeit beraubt, ist dieses Wundergeschöpf das elendeste Tier auf Erden, das zu seinem Unglück über seinen Zustand nachdenken, den Tod fürchten und verzweifeln muß."

Worin besteht denn die Menschenwürde? Die Antwort auf diese wichtige Frage drängt sich von selbst auf. Gemäß der eisernen Norm der Ordnung gehört ein jedes an seinen Platz: das Höhere an den höheren und das Niedere an den niederen. Und wo Niederes und Höheres in Beziehung stehen, da ist Niederes auf Höheres und nicht Höheres auf Niederes hingeordnet. Das Höhere im Menschen ist das Vernunftleben. Somit müssen wir sagen, daß alles im Menschen (im Bereiche der Natur) dazu da ist, daß sein Vernunftleben zur rechten Entfaltung gelange. Diesen Adelsvorzug der menschlichen Natur hat die Heilige Schrift mit den Worten ausgedrückt: „Was ist der Mensch? Nur ein wenig unter die Engel hast du ihn erniedrigt, mit Ruhm und Ehre hast du ihn gekrönt, und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände, und alle hast du ihm dienstbar gemacht" (Ps 8, 6). Noch inhaltsvoller ist das Wort, wonach der Mensch „nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist" (Gn 1, 27). Wir wiederholen: Alles im natürlichen Menschen ist dazu da, damit dessen Vernunft eben zur rechten Entfaltung gelange, und daß er seine Verstandeskräfte in rechter Weise gebrauche. Soll nun dem Menschen seine Vernunftbegabung hauptsächlich deshalb gespendet sein, um die Ansprüche der organischen Natur voller zu befriedigen und sich Sorge zu machen um eine bequemere und behaglichere Fristung des irdischen Daseins? Dann wäre ja der Mensch schlechter gestellt als das elendeste Tier. Die vernunftlosen Lebewesen freuen sich ihrer Sättigung ohne alle Unpäßlichkeit, sie bereiten sich ihre Lagerstätte mit einer Kunstfertigkeit, welche alle menschliche Baukunst in Schatten stellt. Trotz aller Durchtriebenheit der Feinschmecker und Wollüstigen hat es die Menschheit noch niemals vermocht, sich — was befriedigenden Naturgenuß anbelangt — zur Höhe der Tiere zu erschwingen. Das alte Heidentum war nach dieser Richtung hin an Lebenseinrichtung und Lebensgenuß dem modernsten Fortschritt voraus. Was war schließlich sein Los? Schmerz, Elend, Untergang.

Nein, darin liegt nicht die Bedeutung des Menschen, daß er seine Verstandeskräfte, seine Vernunftbegabung einsetze für eine größere Behaglichkeit des Erdenlebens. Allerdings darf und soll er die ihm verliehene Denkkraft auch dazu verwenden, um im Leben in irdischer Beziehung besser voranzukommen, um das Leben in angemessener Weise zu verschönern und sich die Kräfte der Natur dienstbar zu machen; er darf und soll mit seiner Geisteskraft eintreten in den berechtigten Kampf um das irdische Dasein. Aber das Erste und Höchste ist das nicht. Das alles muß durch etwas Höheres verklärt und geadelt werden, wenn es des Menschen nicht unwürdig sein soll. Und dieses Höhere liegt auf dem Gebiet der Wahrheit, auf deren Erfassung der Mensch mit seinen Geisteskräften veranlagt ist.

Der Mensch blickt in sich und erkennt, daß er viel höher steht als die ihn umgebende Natur; darum darf er sich nicht erniedrigen, nicht wegwerfen. Er blickt aufwärts und erkennt, daß er selbst und

alles abhängig ist von Gott, dem Urgrund und Endziel aller Dinge; darum darf er sich nicht überheben, nicht vergöttern. Sobald er sich überhebt über sich, fällt er unter sich. Das also ist des Menschen Würde und Größe, daß er das Niedrige beherrsche in der Abhängigkeit von Gott! „Was nützt mir dies im Dienst Gottes? In dieser Frage ist ihm die Norm gegeben, bei allem, was er erstrebt, in allem, was ihn trifft. Was wäre aber dieser Dienst Gottes, in welchem des Menschen Würde ruht *(servire Deo regnare est)*, wenn es kein Jenseits, keine Ewigkeit gäbe? Nichts wäre derselbe als eine kleinliche Plage.

Seinem tiefsten Wesen nach muß Gott bei allem, was er will, seine eigene Ehre, die ihm angemessene Verherrlichung suchen. Denn Gott ist die Heiligkeit, Gott ist die Wahrheit. Wenn also Gott will, daß ich ihm diene, so will er das zu seiner Ehre, zu der ihm entsprechenden Verherrlichung. Gottes Verherrlichung durch freie Erfüllung des Willens Gottes, das ist des Menschen Würde! Als man im 16. Jahrhundert begann, den Menschen auf eigene Füße zu stellen und in jene Revolution hineinzutreiben, deren traurige Früchte uns immer mehr und mehr vor die Augen treten, da war es u. a. Ignatius von Loyola, der Stifter des Jesuitenordens, der gerade diesen Gedanken der Gottunterwürfigkeit, der Hingabe an Gott, in seinen „Exerzitien" der besondern Betrachtung empfahl. Wie winzig klein, wie Gottes unwürdig wäre aber die von Menschen der göttlichen Majestät im Diesseits gespendete Verherrlichung, wenn mit dem Tode alles fertig wäre! Die größten Ereignisse der Welt sind zu klein, und die Wahrheiten, welche unserer Erkenntnis zugänglich sind, sind zu sehr Stückwerk und oberflächlich, und auch die edelsten, an irdische Dinge geknüpften Bestrebungen sind zu sehr untermischt mit menschlicher Schwachheit, als daß sie die einzige und endgültige Huldigung sein könnten, welche wir der Gottheit darbringen. Man versteht, wozu das lallende Kind da ist, wenn man bedenkt, daß das schwache Kind ein kräftiger Mann werden soll, fähig, an höhere Aufgaben des Lebens heranzutreten. Man versteht den Dienst Gottes, den der Mensch auf dieser Erde leisten soll, wenn man sich daran erinnert, daß dieser Dienst fortgesetzt, vollendet, gekrönt werden soll in der Ewigkeit. Wenn Gott, der von Natur aus die Gutheit ist, mich zu seinem Dienst beruft, so kann er es nur deshalb tun, damit ich darin mein Glück, die Befriedigung meines Wesens finde. Wenn Gott will, daß ich ihn suche, so will er, daß ich in ihm meine Ruhe finde. Solches aber läßt sich im Diesseits nicht erreichen, läßt sich nur finden in der Ewigkeit. Wir sind für Gott! Das heißt soviel als: Wir sind für die Ewigkeit. Der Gedanke an Gott, an Gottes Verherrlichung in der Ewigkeit, an das Glück der Ewigkeit muß alles menschliche Leben und Ringen tragen und durchleuchten. Erst durch die Bezugnahme auf die Ewigkeit erhält unser Dasein eine Bedeutung, eine höhere Weihe, welche uns mit den Plattheiten des Diesseits aussöhnt. „Wie

der Goldgrund", sagt Hettinger, „auf welchem die alten Meister ihre Bilder gemalt haben, die Gestalt hebt und verklärt, so bildet der Gedanke an die Ewigkeit den Hintergrund für all unser Tun und legt eine überirdische Weihe auch auf das Geringste, was wir erstrebt und gelitten; er ist der Zauberstab, der das Irdische in Himmlisches umwandelt, uns hier schon Anteil am Leben Gottes verleiht. Wie die Sterne hineinleuchten in die dunkle Nacht des Irdischen, so stehen diese ewigen Gedanken über der wechselnden Flut der Zeitlichkeit; wie der Pilot zum Polarstern, so blickt unser Geist zu ihm auf."

699. Betrachten wir nun eine weitere Tatsache; es ist das Gewissen. Die Menschenseele ist von jenem ethischen Drange belebt, welcher auch für die materiellen Interessen des Diesseits von entscheidender Bedeutung ist, dabei aber doch über alle Ansprüche des Diesseits unendlich hinausgreift. Der Mensch strebt nach Kunst und Wissenschaft, noch mehr aber nach ethischer Vollendung; er besitzt ein inneres Licht, eine innere Stimme, welche ihm auf diesem Pfade zu seiner Bestimmung voranleuchtet. Er erkennt das moralisch Böse, was er über alles als sein Böses zu fliehen, das moralisch Gute, was er über alles als sein Gutes zu erstreben hat. Zu diesem Ideal fühlt er sich gezogen mit einer heiligen Macht, selbst dann, wenn der Wille widerstrebt, wenn die Welt über ihm zusammenbrechen sollte. Auch das Tier handelt ordnungsgemäß, aber es tut dieses ohne Wahl, nur geleitet von blindem, zweckmäßigem Antrieb; das Bewußtsein der Sittlichkeit, der Pflicht fehlt ihm. Der Mensch besitzt Bewußtsein ethischer Verpflichtung, besitzt Gewissen. Insofern er dem Gewissen folgt, ist er in seiner Bestimmung, ist er ein guter Mensch. „Bei den Tieren sehen wir mancherlei Vermögen sich entwickeln, aber bei keinem einzigen gewahren wir ein Vermögen, dessen Zweck weiter ginge, als die organischen Ansprüche zu befriedigen und für die zeitliche animale Existenz zu sorgen; nirgends begegnet uns ein Streben nach höherer Vollendung, nirgends ein Gefühl nach Pflicht und Tugend, nirgends eine Spur von Erkennen eines höheren Wesens. Beim Menschen treten Vermögen auf, welche in erster Linie nicht um der leiblichen und zeitlichen Existenz willen da sind, und unverkennbar erscheint hier die Anlage zu einem edeln Ziele, zu einer Erhebung und Veredlung ausgeprägt. Beim Menschen ist alles für die Übung des Geistes eingerichtet, für das Streben nach sittlicher Vollendung und für das Erkennen und Verehren eines höheren Wesens, welches ihm nicht ohne Zweck ein Ideal vorgespiegelt haben kann, das nur jenseits der Grenzen der Materie zu erreichen ist." [1] Wie also das Tier des Instinktes bedarf, der es auf dem rechten Geleise seines Handelns hält, so bedarf der Mensch in ungezählten Fällen von größter Tragweite eines erkannten Beweggrundes. Er findet solche Beweggründe

[1] Schröder van der Kolk, Seele und Leib in Wechselbeziehung, Braunschweig 1865, 101.

sittlichen Verhaltens im Hinblick auf zeitliches Wohlbefinden; er kann beispielsweise mäßig sein, um nicht seiner Gesundheit zu schaden; kann sich des Diebstahls enthalten, um nicht mit der Polizei in unliebsame Berührung zu kommen. Auch findet er einen Beweggrund in dem Hinblick auf seine Vernunft, seine Menschenwürde; er kann sittlich handeln aus Achtung vor sich selber. Wenn wir aber den Menschen nehmen, wie er wirklich ist, so finden wir, daß solche Beweggründe in den wenigsten Fällen eine genügende Kraft in sich besitzen. Wie viele freveln gegen das Sittengesetz und sind dabei gesund und mit irdischen Glücksgütern überschüttet! Und die Selbstachtung pflegt nur so lange vorzuhalten, als es sich um den Schein äußeren Anstandes handelt. Der einzige Beweggrund, der einen vernünftigen Menschen für alle Fälle mit Erfolg zu beeinflussen im stande ist, das ist der Hinblick auf Gott, dem wir Unterwürfigkeit schuldig sind, auf Gott, der uns mit dem Gewissen auch einen unwiderstehlichen Glücksdrang in die Brust gelegt hat, der dem treuen Befolger des göttlichen Willens das wahre Glück verheißt und dem Verächter seiner Gebote ewige Strafe androht.

Wo wäre aber dieses wahre Glück und dieses ewige Unglück wenn nicht im Jenseits? Darin liegt die durchschlagende Macht des Gewissens, daß die guten Menschen fest auf Gott vertrauen, er werde den Drang ihres ganzen Wesens dereinst befriedigen; und daß die Schlechten erzittern vor der entsetzlichen Strafe, die ihrer wartet. Man verschleiere dem Menschen das Jenseits, und das, was man Gewissen nennt, hat seine Kraft eingebüßt. Es hat im günstigsten Falle nur noch die Bedeutung eines edleren Instinktes, über welchen man sich mit der größten Leichtigkeit hinwegsetzt. Die menschliche Natur entbehrt eines jeden leitenden Zügels, ist sich selber überlassen. Und diese „Natur", wie wir sie auch aus der Erfahrung kennen, ist etwas Entsetzliches.

Sonderbar! Menschen, die sich als Leiter der Arbeiterwelt aufspielen, proklamieren den Atheismus und den Materialismus als die Grundlage einer glücklichen Zukunft. Haben denn diese Zwillingsbrüder noch nirgends in der Geschichte und in der Gegenwart Einfluß auf Menschen ausgeübt? Wo war oder ist dieser Einfluß irgendwo ein veredelnder, beglückender? Die Jahrtausende der Vergangenheit, die Schrecken des Heidentums und die weitesten Schichten der Gegenwart verkünden es laut: Niemals wird der Mensch ein höheres Tier sein können; er kann nicht Bestie werden, ohne zugleich Teufel zu sein. Als bloßes Sinneswesen betrachtet, ist der Mensch das leidenschaftlichste aller Sinneswesen. Freilich besitzt der Mensch Verstandeskräfte. Verschleiert man aber dem Menschen das Jenseits, um ihn auf die Interessen des Diesseits zu beschränken, so wird er seinen Verstand nur dazu verwenden, seine sinnlichen Ansprüche in der raffiniertesten Weise zu befriedigen. Ein Blick auf die Schichten der Gesellschaft, in welchen die Überzeugung von einem Jenseits ver-

dunkelt ist, liefert den Beweis, daß, je sorgenfreier ein Mensch gestellt ist, je mehr er von Not und Hunger entfernt ist, er desto ungebundener seinen Lüsten frönt und desto herzloser das Glück seiner Mitmenschen zertritt; wobei er sich im besten Falle bemühen wird, seine Schlechtigkeit unter einigen erheuchelten Anstandsformen zu verbergen.

Nur die Überzeugung von der Unsterblichkeit gibt dem Menschengeschlecht die Kraft, sich auf der ihm gebührenden Höhe zu halten. Auch in der alten Heidenwelt gab es — fern von den geräuschmachenden Wortführern — gewiß manche, die ein rechtschaffenes, gottesfürchtiges Leben führten; sie vermochten es, weil sie von der Unsterblichkeit überzeugt waren. Je stärker und klarer bei einem Volke diese Überzeugung hervortritt, desto geordneter sind die Verhältnisse, desto glücklicher sind die Menschen; desto mehr fühlt sich das Gute ermutigt und das Böse zurückgeschreckt. Beeinflußt durch die feste Überzeugung vom Jenseits, erhält unser Leben erst eine menschenwürdige Bedeutung, wird zu einem Leben der Tugend und des Friedens. In dieser Überzeugung besitzen wir die Kraft, um die Macht der Leidenschaften unter allen Umständen zu zügeln, um den Schmerz und die Bedrängnisse des Lebens ungebeugt zu ertragen, um allen Anforderungen unserer Gewissenspflicht mit Mut und Freude nachzukommen. Nichts ist unmöglich, nichts ist zu schwer, wo es sich darum handelt, in kurzem Kampfe für Gottes Willen die ewige Palme göttlichen Glückes zu erringen.

Indem der Mensch vor allem die Interessen des Jenseits im Auge behält, gewinnt er auch die Macht, in rechter Weise für die Interessen des Diesseits tätig zu sein. Nur dann, wenn man das rechte Ziel erstrebt, ist der Gesichtspunkt gegeben, unter dem auch der zum Ziele führende Weg in richtiger Weise beurteilt wird. Nur dann, wenn der Mensch im tiefsten Grunde Überirdisches erstrebt, können die verschiedenen Verhältnisse dieser Erde in die rechte Ordnung gebracht werden. Verwirrung gibt's, wenn alles den Postwagen oder das Wartezimmer oder den Eisenbahnwaggon so behandelt, als wäre dort eine bleibende Stätte zu finden. Wenn hingegen alles nach der Heimat verlangt, so wird niemand unglücklich darüber, daß der Weg zur Heimat nur Weg ist; man wird alles, was der Weg bietet, in rechter Weise zu benutzen suchen. Der Reiche klebt nicht fest an seinem Reichtum, und der Arme verzweifelt nicht wegen seiner Dürftigkeit. „Gebt dem Volke", sagt Viktor Hugo, „dem leidenden Volke, dem die Welt täglich schwerer wird, gebt ihm die Hoffnung auf eine bessere Welt, und das Volk wird Geduld haben; die Geduld ist die Tochter der Hoffnung." Mit allem Nachdruck möchten wir aber hinzufügen: Gebt dabei aber auch allen Höherstehenden das Bewußtsein der Verantwortlichkeit im Jenseits, und der so egoistische Mensch empfindet in seinem Herzen die opferwilligste Nächstenliebe. Man belebe wieder bei Reichen und Armen den festen Blick auf das

Jenseits: alle sozialen Fragen sind damit freilich noch nicht gelöst, aber es ist der Boden gewonnen, auf dem allein dieselben zum Heile der Menschheit gelöst werden können.

700. Richten wir nun unsern Blick auf jene Tatsache zurück, von der soeben (n. 695) die Rede war, daß nämlich in der Menschenbrust mit dem Gewissensdrang der Glücksdrang verbunden ist. Dieser Glücksdrang verdient eine gesonderte Beachtung.

Auch das niedere Lebewesen besitzt ein Streben nach einem Wohlsein: ist sein Sehnen befriedigt, so ist ihm wohl. Beim Menschen wird dieses Streben infolge des Selbstbewußtseins zu einem bestimmten Verlangen: und da der Mensch mit seinem Erkennen über die ganze Sinneswelt hinüberschweift, so richtet sich das bestimmte Verlangen auf jenen vollkommenen Zustand, welchen wir Glückseligkeit nennen. Der Glückseligkeitsdrang ist dem Menschen natürlich. Es drängt den Menschen, zu einem Punkte zu gelangen, auf dem ihm die Fülle und Dauer dieses Glückes den Ruf auspreßt: Genug! Das Glück, wonach er strebt, muß etwas Unendliches, Bleibendes, Ewiges an sich tragen.

Wir erinnerten uns bereits daran, daß das diesseitige Leben den Erwartungen des Menschen schließlich in keiner Weise genügen kann. Wir wollen an diesen Gedanken wieder anbinden, um der Frage nachzugehen, ob denn nicht bei der Unzulänglichkeit des Diesseits auf das flüchtige Erdendasein ein bleibendes Jenseits folgen muß, welches die für bleibendes Glück bestimmte Leere des Menschenherzens auszufüllen im stande ist. Die gesunde Philosophie war von jeher der Überzeugung, daß der dem Menschen eigentümliche Glücksdrang schon für sich allein betrachtet auf die wirkliche Existenz des Jenseits hindeutet. Gott konnte den Menschen nur schaffen aus Gutheit und Liebe, in der Absicht, ihn — wenigstens nach Maßgabe der menschlichen Natur — an Gottes eigenem Glücke teilhaftig zu machen. Das Leben ist so kurz, weil auf die kurze Prüfung ein ewiges Glück folgen soll. Hienieden soll ich die Ruhe nicht finden, weil ich auf dem harten Wege der Pflicht einer ewigen Ruhe entgegengehe. Weil Gott so gut ist, darum mußte er uns für die Unsterblichkeit bestimmen.

Was nach meinem Tode auf dem Schauplatze dieser irdischen Sichtbarkeit vor sich geht, kann mich nicht interessieren. Nicht einmal die in den Sarg gesunkene Weltgröße kann am Fenster stehen, um ihr feierliches Leichenbegängnis zu bewundern: auch jenes Ohr ist tot, welches von Lobsprüchen der Nachwelt entzückt werden könnte. Das, wofür ich mich bestimmt fühle, das ist nicht ein leeres Phantom irdischer Unsterblichkeit, das ist eine persönliche Unsterblichkeit im Jenseits.

So ist denn auch tatsächlich der gegenwärtige Drang des menschlichen Herzens geradezu auf das jenseitige Leben gerichtet. Der Mensch *erwartet* die Unsterblichkeit. Er möchte nicht bloß fortleben in der Achtung und Bewunderung seiner Mitmenschen, in den

Herzen seiner Angehörigen und Freunde, im Andenken der Nachwelt, in den Ergebnissen seiner edeln Bemühungen auf dem Schauplatz dieser Erde: nein, er selbst will fortleben in sich selbst, er will das trotz der allgemeinen Erfahrung, die wir alle Tage machen, daß wir alle sterben müssen. Er sehnt sich anderswohin: übers Grab hinaus. Das ist der Drang der menschlichen Natur.

Selbst Gelehrte, welche sich in die Irrgänge des Materialismus und Positivismus verloren haben, sehen sich gezwungen, diese Tatsachen einzugestehen. „Der", sagt Huxley, „welcher in unserer Welt voller Ängsten und Sünden für die sittliche Wahrheit kämpft, wird sich gewiß stärker fühlen, wenn er überzeugt ist, daß dereinst einmal, früher oder später, der vollendete Besitz des Friedens und des Glückes sein ganzes Wesen erfüllen wird; gerade so, wie jemand, der auf Bergeshöhen arbeitet, sich mutiger fühlt, wenn er unter sich, unterhalb der Steinklippen und Schneehänge, das häusliche Dach und den Ruheort erblickt, die seiner warten. Gelänge es, solch eine Überzeugung auf einer festen Grundlage zu begründen, so würde sich das Menschengeschlecht ebenso fest an die frohe Hoffnung hängen, wie der ertrinkende Matrose sich an die Rettungsboje klammert."

Sollte diese Tatsache allein nicht schon genügen, uns von dem wirklichen Dasein des Jenseits zu überzeugen? Wenn der Herbst die Sonnenwärme verscheucht — so wiederholt ein Redner unserer Tage den Gedanken eines alten Kirchenvaters — und die Bäume ihres herrlichen Blätterschmuckes beraubt, dann sehen wir die Schwalben erregt hin und her fliegen; sie versammeln um sich die Scharen ihrer Jungen und zwitschern von den Dächern herab dem gastfreundlichen Lande, welches ihren Kleinen Obdach gegeben, einen lieblichen Abschiedsgruß zu. Fort geht's mit der Familie in die unbekannte Ferne! Diese Ferne sollte nicht existieren? Die Natur ist es, welche in dem Wesen der Vögelein die Sehnsucht nach einem fremden Lande wachgerufen! Und das fremde Land sollte ein Nichts sein? Nein, die Natur lügt nicht. Die Natur, welche die kleinen Segler in den Lüften richtig führt, sie sollte in die Menschenbrust einen untilgbaren Trieb nach einem künftigen Leben gelegt haben, damit der Mensch am Ende dieses Lebens sich getäuscht sehe? Diese große ungeheure Bewegung, welche von jeher das ganze Geschlecht der Menschen an die Ufer einer andern Welt hintreibt, sollte eine törichte Schrulle sein? — Das gleiche bekennt ein deutscher Dichter, der mitten im modernen Leben stand, wenn er sagt: „Fremdlinge, Kinder der Berge, werden in Niederungen von unheilbarem Heimweh verzehrt. Wir gehören der Ewigkeit, und darum zernagt uns ein ewiges Sehnen. In der Jugend erwarten wir die Befriedigung von den späteren Jahren, und im Alter wenden wir uns in bitterer Täuschung um und wähnen hinter uns das Glück in der hoffenden Jugend, und genießen nun statt der Hoffnungen die Erinnerungen an frühere Hoffnungen. Durch Täuschungen schwindet unser Leben dahin. Daraus folgt: nicht daß

wir unglücklich sind, sondern unsterblich. Der wirkliche Zustand des Diesseits fordert für uns ein Jenseits und zeigt es außer uns. Warum wäre denn auf den schmutzigen Erdenkloß ein Geschöpf, begabt mit mächtigen Lichtflügeln, gesetzt, wenn es in die Geburtsscholle zurückfaulen sollte, ohne Aussicht zu haben, sich jemals wirklich in die höheren Lichtregionen erheben zu können? Jeder einzelne Mensch steht unendlich hoch über der gewaltig großen Welt der funkelnden Sterne. Ich habe ein Auge bis zu Gott dem Unendlichen hinauf, und ein Herz, fähig, zu ruhen in Gott! Das unendliche Mißverhältnis zwischen unserer Sehnsucht und der irdischen Wirklichkeit wäre eine Gotteslästerung, wenn wir mit dem Tode ins Nichts verschwänden."

Das Sehnen des menschlichen Herzens nach dem Jenseits zeigt auch seine eigentümliche Kraft in der Anwendung auf andere, die uns im Leben recht nahe stehen. Wir sollten glauben, daß diese edeln Seelen nichts weiter sind als tierische Gebilde, als Atomhaufen, die im Tode restlos auseinanderfallen! „Der Sohn" — so derselbe Redner — „hat seinem sterbenden Vater die Augen geschlossen, oder die Mutter hat ihr Kind in den Sarg gelegt! Und das menschlich fühlende Herz soll sich mit dem Gedanken aussöhnen, daß alles für immer vorbei ist, daß es im Jenseits kein Wiedersehen gibt? Wer fühlt nicht die Unnatur einer solchen Zumutung?" Sogar ein Rousseau sagt: „Keine Spitzfindigkeiten einer falschen Wissenschaft werden mich auch nur für einen Augenblick an der Unsterblichkeit der Seele zweifeln lassen; ich fühle es, ich wünsche es; ich werde es mit meinem letzten Atemzug verteidigen."

Nein, die Schöpfung treibt keinen Hohn mit dem Edelsten, was sie geschaffen: und das Beste, was ich empfangen habe, ist mir nicht zur unnützen Qual gegeben. Die Pflanze weiß nicht, was Fühlen heißt, weil sie zum Fühlen nicht bestimmt ist. Das Tier weiß nichts von Gerechtigkeit und Seligkeit, weil es nicht dafür bestimmt ist. Im Menschengeiste sind diese Ideen naturwüchsiges Eigentum und unabweisbares Bedürfnis: sie haben eine Zukunft: sie müssen verwirklicht werden. „Entweder", sagt Herder[1], „irrte sich der Schöpfer mit dem Ziele, das er uns versteckte, und mit der Organisation, die er zur Erreichung desselben so künstlich zusammengeleitet hat: oder dieser Zweck geht über unser Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Übungsplatz, eine Vorbereitungsstätte." In diesem nämlichen Sinne rief Jean Paul (zitiert bei Duboc) Herder die ergreifenden Worte ins Grab nach: „Gäbe es keine Unsterblichkeit, ist alles hiesige Leben nur eine Abenddämmerung vor der Nacht, keine Morgendämmerung, wird der hohe Geist auch dem Körper nachgesandt an Sargstricken in die Gruft: o, so weiß ich nicht, warum wir es nicht am Grabe großer Menschen so wie die wilden und alten Völker machen — bloß aus Verzweiflung, wie diese aus Hoffnung —, daß

[1] Ideen zur Geschichte der Menschheit. Sämtliche Werke, 4. Teil, S. 231.

wir uns ihnen, wie jene sich ihren Fürsten, geradezu in die Gruft nachwerfen, damit man nur auf einmal das unsinnige, gewaltsame Herz ersticke, das durchaus für etwas Göttliches, Ewiges schlagen will." Mit gewaltiger Macht drängt es den Menschen über das Tierische, über das Vergängliche hinaus; es drängt ihn, zu denken, zu wollen, zu erstreben, was in die Ewigkeit hineinwächst; gäbe es keine Ewigkeit, so wäre das ganze Menschenleben eine entsetzliche Komödie. Während sonst die Natur allen ihren Bildungen einen dem Beginne entsprechenden Abschluß gibt, wären allein die erhabenen Auffassungen und Bestrebungen, zu denen der Menschengeist veranlagt ist, dazu bestimmt, im Sande zu verlaufen. Das gesamte Diesseits bildet einen Ansatz, ein Fragezeichen, worauf die Antwort nur eine Ewigkeit zu geben vermag.

Der im Diesseits liegende „Abschluß" bietet schrillsten Mißklang. In den Kreisen des heute landesüblichen Empirismus wird dies sattsam anerkannt. „Indem der Mensch den ihm immanenten und angebornen moralischen Maßstab seines persönlichen Gewissens auf seine eigenen Lebenserfahrungen und auf die in der menschlichen Gesellschaft vor ihm ausgebreitet liegenden Verhältnisse in Anwendung bringt, wird er gewahr, daß in dieser Welt recht viel schreiendes Unrecht geschieht und ohne sichtbare Sühne vorübergeht. Unschuldige und Edle sieht er unverdient leiden und untergehen, Schurken und Verworfene ungestraft in Hülle und Fülle leben, schlaues Unrecht über bescheidenes und hilfloses Recht triumphieren. Dadurch wird sein sittliches Gefühl aufs äußerste beleidigt, tödlich gekränkt; und er verlangt, fordert absolut eine höhere Ausgleichung, schließliche Versöhnung, einen höchsten Richter." [1]

Das ist nicht bloß ein Gemütspostulat, sondern auch ein Denkpostulat. Und wenn überhaupt das menschliche Denken auf eine objektiv vorhandene Wirklichkeit, auf ein Wirkliches, welches im Denken objektiv zur Erscheinung gelangt, veranlagt ist, dann steht es fest, daß wir es auch im vorliegenden Falle mit einer klar erkannten Wahrheit, mit einem wirklich vorhandenen Jenseits zu tun haben. Dagegen protestiert der moderne Idealismus und meint, eine bloß subjektive Überzeugung genüge jenem Postulat, eine bloß hingeträumte jenseitige Welt „verleihe den Hoffnungen des menschlichen Gemütes die reichlichste Nahrung, insofern die menschliche Phantasie dieselbe sich nach den Gemütsbedürfnissen vorzustellen bemüht sei". So Professor Fr. Schultze[2]. Mit Recht bemerkt dazu der materialistisch gefärbte B. Carneri[3]: „Für uns ist es mehr als zweifelhaft, daß eine derartig begründete Hoffnung die wahrhaft Glaubensbedürftigen befriedige . . . das Herz verlangt nach Gewißheit . . . das Elendeste ist

[1] Liebmann, Analysis der Wirklichkeit 613.
[2] Philosophie der Naturwissenschaft II 368.
[3] Zeitschrift „Kosmos" VII 570.

in Gemütsangelegenheiten der Zweifel." Und Schultze gegenüber erklärt Carneri: „Für uns sind die Dinge nur als das von Interesse, als was sie uns erscheinen, und als dieses haben sie für uns völlige Realität. Soweit wir das irdische Leben beurteilen können, haben seine Erscheinungen für uns einen hohen Wert, und geht der am sichersten, dessen Streben darauf gerichtet ist, mit dem Gebotenen sich zu bescheiden." Nur übersieht dieser Schriftsteller, daß das Diesseits für jeden, der nicht freiwillig die Augen schließt, als Vorstufe des Jenseits „erscheint", so daß dieses Jenseits, in welches der Tod uns alle hineinstoßen wird, zum mindesten dieselbe völlige Realität für jeden Menschen besitzt wie das Diesseits. So hätten wir also eine volle klare Erkenntnis vom Dasein eines jenseitigen Lebens gewonnen.

701. In unsern Überlegungen haben wir wiederholt einen Gedanken berührt, den wir besonders hervorheben möchten: Das unserer Erfahrung zugängliche Diesseits muß uns allerwärts als etwas Unfertiges erscheinen, welches in einem wirklichen Jenseits eine Ergänzung fordert, wofern es überhaupt eine Bedeutung haben soll. Das Diesseits ist seinem Wesen nach die Vorstufe, die Einleitung, welche nur durch ein darauffolgendes Jenseits verstanden werden kann. Es ist ein Wartezimmer auf einen kommenden Zustand.

Unfertig ist das menschliche Erkennen. Von Natur aus hat der Mensch einen Wissensdurst. Der Ozean des Erkennbaren ist aber unendlich; und nirgends erspäht der menschliche Geist einen Punkt, an welchem er sich niederlassen und Ruhe finden könnte. Je weiter das menschliche Wissen fortschreitet, desto unfertiger wird es. Denn jede gefundene Antwort eröffnet wieder ein Dutzend neuer Fragen. So liegt es im Wesen des Diesseits! Und es sollte nicht der menschliche Geist dazu bestimmt sein, schließlich doch zur Ruhe zu kommen?

Unfertig ist das menschliche Wollen. Auch unser Wille ist dafür da, in irgend einem Wesen bleibende Ruhe zu finden, welches die unendliche Leere desselben ausfüllt. Wo hätte ein menschliches Herz jemals im Diesseits ein solches Wesen gefunden? Das diesseitige Leben ist nur dazu angetan, das Feuer zu entfachen, die furchtbare Triebfeder zu spannen. Wollend flattert der Mensch von einem zum andern. Alles will er, und in allem täuscht er sich, und unbefriedigt in bitterem Schmerz steht er am Rande des Grabes!

Unfertig ist auch alles menschliche Arbeiten und Ringen im Leben. Wären die Bemühungen eines Glücklichen mit allem erhofften Erfolg gekrönt; wäre es ihm gelungen, ein großes Geschäft, eine gewaltige Unternehmung in Gang zu bringen, eines jener Riesenreiche zu stiften, so groß, wie sie die Welt selten gesehen: platzt nicht hienieden alles wie Seifenblasen, um andern Phantomen Platz zu machen? Alles ist Kinderspielzeug, welches auf die Dauer keinen Menschen befriedigen kann. Auch die alleredelsten Bestrebungen: was für eine Bedeutung könnten sie noch haben, wenn mit dem Tode alles fertig

wäre? Warum soll ich arbeiten, wenn meine Arbeit ohne höheren Zweck und höheres Ziel bleibt, wenn ich nach kurzer Zeit in ein ewiges Nichts versinke? Was für einen Grund kann ich haben, für das Glück meiner Mitmenschen tätig zu sein, Erscheinungen zu beglücken, die morgen dahin sein werden wie ich? Ist nicht alles Flucht um mich herum? Alles stößt sich und drängt seinen Nachbar weg, aus dem Quell des Daseins einen Tropfen zu trinken und lechzend davon zu gehen!" Wie soll überhaupt das Leben noch lebenswert sein, das sich immer wieder — wie für den Einzelnen, so auch für die Gesamtheit — aus Wahn und Täuschung, Mühe und Sorgen, Kampf und Schmerz zusammensetzt?

„Und damit, was er auch trage,
Er verzweifle nicht am Heil,
Führt ihn Schicksal bis zum Grabe
An der Hoffnung Narrenseil."

Da das irdische Leben keine dem Menschen entsprechende Bedeutung hat, wäre es für den am Narrenseil Gegängelten — für den Einzelnen und für die Gesamtheit — das Gescheiteste, dem Leben baldigst ein Ende zu machen, um so früh als möglich in das erlösende Nichts einzugehen. Wozu dieser Anfang, wenn es keine Fortsetzung gibt?

Wie ganz anders erscheint uns doch die irdische Existenz mit der Überzeugung von einem künftigen Leben! Wie werden da die Mutlosen erhoben durch das tröstliche Bewußtsein, daß keine Mühe, keine treue Pflichterfüllung umsonst ist, daß alles bis ins kleinste im Widerschein der Ewigkeit einen hohen Wert besitzt!

Unfertig ist schließlich die gesamte Rechtsordnung, das Walten der Gerechtigkeit. Der erste Grundsatz der Gerechtigkeit fordert, daß das Gute belohnt, das Böse bestraft werden muß. In seinem Busen trägt der Mensch das unverwüstliche Bewußtsein, daß er mit seinem sittlichen Verhalten nicht etwa bloß vor einem menschlichen Richterstuhl, auch nicht bloß vor dem Richterstuhl seiner eigenen Vernunft verantwortlich ist, sondern vielmehr vor einer absoluten Macht, welche über dem Menschen steht und alle Menschen, gute und böse, vor ihren Richterstuhl zieht, um sie nach der Norm unverbrüchlicher Gerechtigkeit zu behandeln. Wo ist dieser Richterstuhl? Wäre nicht ein in sich abgeschlossenes Diesseits ein wahrer Hohn auf diese Gerechtigkeit? Allerdings finden auch hienieden schon einige rechtschaffene Leute einen Lohn; aber die Masse der Rechtschaffenen bleibt unbelohnt. Allerdings werden manche Diebe und Mörder von Strafurteilen ereilt; aber diese Strafurteile treffen auch Unschuldige, und die große Mehrzahl schlechter Taten bleibt ungestraft. Gewiß ist der Friede eines unverletzten Gewissens ein kostbares Gut; aber derselbe ist nur eine Stärkung auf dem Lebenswege zur Heimat im Jenseits, er ist nicht die Ruhe der Heimat; da finde ich Mut zur Ausdauer, aber keine endgültige Befriedigung. Nein, weder das menschliche Herz noch die ewige Gerechtigkeit wird durch die wirklichen

Verhältnisse des Diesseits zufriedengestellt. Das Gute unterliegt, und das Laster triumphiert. Tausende und Abertausende Unschuldiger sind im Verlaufe der Jahrhunderte von der beschränkten menschlichen Gerechtigkeit zu Tode gequält worden; sie starben den Tod der Entehrten, für die Nachwelt gezeichnet mit dem Brandmal der Schmach. Ihre Verleumder und Verfolger lebten und starben in größten Ehren. Wo wäre Recht, wenn es nicht im Jenseits für jene unschuldig Gequälten einen Himmel und für diese wollüstigen Tyrannen eine Hölle gäbe?

„Treten wir ans Sterbebett" — so jener bereits zitierte Redner. „Die Sterbende ist eine Jungfrau in der ersten Blüte der Jahre. In unbefleckter Unschuld hatte sie sich dem Dienst der Armen, der Ausübung der Barmherzigkeit gewidmet. Sie war die Freude ihrer Eltern, die Liebe ihrer Geschwister, Gegenstand der Verehrung für alle, die sie in heldenmütiger Aufopferung gepflegt hatte. Für menschliches Lob hatte sie kein Verständnis; sie tat alles für Gott. Nun ist sie, ruhig und ergeben in Gottes Willen, dem Tode nahe. Noch einen Kuß drückt sie auf die Wunden des Gekreuzigten! In deine Hände empfehle ich meinen Geist! Sie ist tot. — Zu gleicher Zeit ringt anderswo auf kostbarstem Polster eine andere Person mit dem Tode. Sie ist der Auswurf ihres Geschlechtes, eine Schande für ihre Familie, ein Ärgernis für alle; sie liegt da in üppigen Gemächern, umgeben von den Zeichen des Reichtums; in Unzucht und herzloser Grausamkeit ist es ihr geglückt, alle Wünsche ihres tierischen Wesens zu befriedigen. Sie ist zu stolz, um einen Gedanken der Reue aufkommen zu lassen. Als letzten Seufzer stößt sie eine schauerliche Verhöhnung des Sittengesetzes aus. Dann ist sie tot! Und diese beiden sollen in gleicher Weise sterbend ins Nichts versinken? Es sollte kein Jenseits geben? Dann würde die Wahrheit uns zwingen, auf die Bahre jener keuschen, Gott liebenden Jungfrau zu schreiben: Sie hat für eine Albernheit geschwärmt; und auf die Bahre der Schamlosen: Sie hatte nicht Unrecht. Was für ein Gott im Himmel, der in solcher Weise gleichgültig sein könnte gegen Gutes und Böses!" Nein! Gäbe es statt der Tausende nur einen einzigen glücklichen Taugenichts, und statt der Millionen einen einzigen vom Unglück heimgesuchten Gerechten, so wäre das Dasein eines Jenseits bewiesen, welches den von der Gerechtigkeit geforderten Ausgleich bringen muß.

Blicken wir zurück! Das Gesagte bestätigt uns mit größter Klarheit, daß das Diesseits in jeder Hinsicht etwas Unfertiges ist: es ist ein großartiges Portal, vor dem wir stehen; es ist der Beginn von etwas, ein weiter Bahnhof mit verwickelten Schienengeleisen, welche in der Ferne dem spähenden Auge verschwinden; es ist ein stetes Einsteigen neu ankommender Passagiere. Der Zweck, das Ende, die Auflösung liegt nicht im irdischen Gesichtskreise. Das ganze diesseitige Dasein ist seinem Wesen nach Mittel zu etwas, was im Dies-

seits nicht vorhanden ist: es ist ein Hineinwachsen in ein Unbekanntes. Wie das unterirdische Tierchen, welches für Tageslicht kein Organ besitzt, das wundervolle Wurzelgeäste der gewaltigen Baumkrone wahrnimmt, ohne von letzterer eine Vorstellung zu haben, so betrachten wir kurzsichtige Menschenkinder die verschlungenen Verhältnisse des Diesseits. Sollte nun das, was uns wegen unseres bschränkten Standpunktes als unfertig vorkommt, nicht einen Abschluß haben? Sollte hinter dem Portal nicht ein Inneres vorfindlich sein, welches der großartigen Außenseite entspräche?

Man wird vielleicht denken: Die Zukunft in der Entwicklung der Erde und ihren Verhältnissen wird wohl den abschließenden Zustand bringen, der der gegenwärtigen Entwicklung entspricht und den die Gegenwart nirgends aufweist. Aber, so fragen wir, zu welchem abschließenden Zustande eilt denn die Erde mit ihrer grandiosen Entwicklung? Wie das größte Feuerwerk verendet in wertloser Asche, so eilt die ganze Weltentwicklung des Diesseits mit physikalischer Notwendigkeit einem Ende zu, welches Auflösung, Asche, Weltvernichtung bedeutet. Und in solcher Zukunft, in solchem Abschluß sollte der beabsichtigte Zweck, die höchste Bedeutung der Weltentwicklung gelegen sein? Nein! Wie ein Feuerwerk nicht seinem Zweck dient in der Asche, in welcher es schließlich erlischt, sondern darin, daß es in seinem Verlaufe die Zuschauer ergötzt, so hat das Diesseits seinen bezweckten Abschluß nicht in dem Endzustande dieser Erde. Es hat denselben weder in der diesseitigen Gegenwart noch in der diesseitigen Zukunft. Also wächst es hinein in ein Jenseits, um dort den Abschluß zu finden, der alles Vorhergehende erklärt.

Man hat nun behauptet, wohl gäbe es ein Jenseits zur Belohnung des Guten, keineswegs aber zur Bestrafung der Nichtswürdigen; für diese sei die beim Tode eintretende Vernichtung die entsprechende Strafe. Dies ist unrichtig. Die Unsterblichkeit ist eine bedingungslose Forderung der vernünftigen Menschennatur, die Seele ist in ihrem Wesen veranlagt zur ewigen Dauer. Ihr Fortbestehen ist daher an keine Bedingung geknüpft, nicht etwa der Lohn für ein gottgefälliges Leben. Ebensowenig wie der Mensch durch Mißbrauch seine Vernunft und Willensfreiheit verliert, büßt er durch ein sündiges Leben die Unzerstörbarkeit seiner Seele ein. Somit liegt kein Grund zur Vernichtung darin, daß seine Ewigkeit eine unselige, eine Strafe wird.

Wie der Baum fällt, so bleibt er liegen. Es gibt Seelen, welche ohne alle Schuld und Strafverpflichtung ins Jenseits hinübertreten; es gibt Seelen, deren Schwächen und rückständige Buße noch durch zeitliche Strafe zu tilgen sind; es gibt auch Sünder, welche sich selbst für immer von Gott getrennt haben, welche also Gottes Gerechtigkeit mit ewiger Strafe bestrafen muß. Dies alles wird beim Tode im Gericht endgültig entschieden; denn die Prüfung ist zu Ende. Um der Prüfung unterzogen zu werden, dazu war der Mensch als Naturwesen mit tausend Fäden vermittelst seines Leibes an diese Sinneswelt ge-

knüpft. Im Tode löst sich die Seele vom Leibe: das Naturwesen, der Mensch, hört auf, jene Fäden werden zerrissen; der Mensch ist am Ende seiner natürlichen Laufbahn, und die Seele kann höchstens noch den Augenblick erwarten, indem sie durch ein Machtwort der göttlichen Allmacht mit dem selbigen menschlichen Leibe verbunden wird, zu dessen Belebung sie mit ihrem ganzen Wesen, mit allen ihren Fähigkeiten bestimmt war. Wenn dem allem nun so ist, dann hat das diesseitige Leben eine unendlich hohe Bedeutung: es bietet uns Endliches, Flüchtiges, welches aber ins Unendliche, ins Bleibende hineinwächst: es ist das erhabene, glänzende Portal, durch welches der Mensch bei seinem Tode eintritt in das Innere des Palastes der Gottheit. *Ibit homo in domum aeternitatis suae.*

702. Man hat nun gefragt: Wie kann man sich das Jenseits vorstellen? Wie sieht's im Jenseits aus? Und in dem Nichtwissen dieses „Wie" will man sogar einen Beweis für das Irrtümliche unserer Überzeugung finden. Auf das Hinfällige eines solchen „Beweises" brauchen wir nicht eingehender hinzuweisen. Es ist richtig, daß uns die Vernunft über die näheren Verhältnisse des Jenseits, über das Wo und Wie vollständig im Dunkeln läßt. Greifen wir zu den Urkunden der christlichen Offenbarung, so finden wir ergreifende Schilderungen. Von der Hölle heißt es, sie sei eine schaurige Wüste, ein finsterer Kerker, in welchem die Unglücklichen gefesselt heulen und mit den Zähnen knirschen, eine Lagerstätte der Drachen, ein Schwefelpfuhl. Der Himmel wird genannt eine Krönung, eine herrliche Stadt mit kostbaren Mauern von Edelgestein, in der die Glücklichen in glänzenden Gewändern auf Thronen sitzen: ein überfließender Strom der Freude: ein Gastmahl, bei dem Gott selbst einhergeht, um wie ein Diener seine Treuen zu bedienen. Aber ein jeder begreift sofort, daß es sich bei solchen Ausdrücken nur um Vergleiche und Bilder handelt, welche dazu dienen sollen, einesteils die Qual des Verlustes und die Pein der Sinnesqual unserem Verständnis näher zu bringen, welche in der Hölle den hochmütigen Verächter der göttlichen Gebote treffen wird; und uns anderseits aber auch die Überfülle des Glückes ahnen zu lassen, welche im Himmel denen zu teil wird, die nach Anleitung ihres Gewissens Gott treu gedient haben. Wir sollen begreifen, daß der Gottlose, indem er sich durch seinen Trotz aus seiner Lebensbestimmung herausrenkt, sich selbst für ewig dorthin bringt, wo alles Qual und nichts als Qual ist, Feuer, welches, wenn auch nicht natürlich, so doch wahr, die ganze Substanz des menschlichen Wesens mit Schmerz und Wehe durchglüht. Wir sollen begreifen, daß der Gottesfürchtige im Jenseits des Glückes teilhaftig wird, das Gott selber besitzt, daß die Gottheit sich ihm gleichsam unterordnet, um ihn zu beseligen. Und sollte auch der sterbende Gerechte noch mit Makeln behaftet sein, welche es verhindern, daß er sofort dort Aufnahme finde, wohin nichts Unreines gelangen kann, er hat doch die unanfechtbare Sicherheit, seines ewigen Glückes vollauf

teilhaftig zu werden, sobald der göttlichen Gerechtigkeit der letzte Heller bezahlt ist.

Es ist wahr: von den Verhältnissen des Jenseits können wir uns keine entsprechenden Vorstellungen machen. Das ist auch nicht nötig. Das, was wir wissen müssen, um uns danach zu richten, das wissen wir klar; anderes ahnen wir im Zwielichte der Dämmerung; das meiste ist uns, solange wir hienieden sind, in finstere Nacht gehüllt. So ist's im Bereiche der Natur; so ist's auch in der christlichen Offenbarung.

703. Nur ein Wort über eine Wahrheit, welche uns durch das Ansehen göttlicher Offenbarung gewährleistet ist. Nicht bloß der Seele nach, nein, auch dem Leibe nach werden wir unsterblich sein; durch einen Machtspruch göttlicher Allmacht wird sich der Staub unseres Leibes wieder zum Leibe zusammenfügen. Diese Wahrheit kann menschliche Vernunft aus ihrem eigenen Lichte nicht auffinden. Wohl aber vermag die Vernunft sich auch mit dieser Wahrheit zurechtzufinden, nachdem sie ihr durch die Offenbarung gegeben ist. Oder sollte es der göttlichen Allmacht, welche es vermochte, die Welt ins Dasein zu rufen, nachdem dieselbe vorhin schlechterdings nicht war, unmöglich sein, dem leblosen Staube das Leben vermittelst der Seele wieder zu schenken? Sollte es unnatürlich sein, daß die menschliche Seele wieder den Leib zurückerhalte, zu dessen Belebung sie die natürliche Fähigkeit besitzt? Sollte es unbillig sein, daß der Mensch in derselben Naturvollendung dem ewigen Lose anheimgegeben werde, in welcher er sich hienieden das ewige Los verdient hat? Sollte man nicht eher glauben, daß die göttliche Gerechtigkeit nicht bloß die Seele, sondern den ganzen Menschen, so wie er Gutes und Böses getan hat, vor ihren Richterstuhl fordert? Keuschheit, Mäßigkeit, Nächstenliebe bezogen sich wesentlich auf das sinnliche Element. Da begreift man, wenn auch der Leib des Menschen in die ewige Vergeltung mithineingezogen wird.

Manches bleibt dabei freilich in Dunkel gehüllt. Derselbe, der gleiche Leib wird wieder zum Leben auferstehen. Der Greis hat den gleichen Leib, den er als Kind besaß, obgleich im Laufe des Stoffwechsels von den elementaren Bestandteilen von damals nichts mehr vorhanden ist. Der Leib des Jenseits ist derselbe wie der Leib des Diesseits. Aber wie weit sich diese Gleichheit erstreckt, das ist uns nicht gesagt. Sicherlich dürfen wir nicht erwarten, daß der Mensch fortleben wird unter den Verhältnissen des diesseitigen Sinneslebens. Denn „gesät wird ein tierischer Leib; auferstehen wird ein vergeistigter Leib" (1 Kor 15, 44). Also derselbe Leib wird auferstehen, aber unter ganz verschiedenen Verhältnissen. Welcher Art diese Verhältnisse im einzelnen sein werden, das ist uns nicht gesagt. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, daß die Seelen sich gegenseitig erkennen, sich füreinander interessieren und in Gott Vorgänge dieser Erde erschauen werden — dies bezeugen uns die Offenbarungsurkunden. Aber

wie, das ist uns nicht gesagt. Überhaupt — wir wiederholen es — können wir uns im einzelnen von den Zuständen des Jenseits gar keine mit der Wirklichkeit sich deckenden Vorstellungen machen. Wir können nur mit Phantasiebildern die feststehende Wahrheit für uns praktisch eindrucksvoll machen. Dazu dienen uns auch die ergreifenden Bilder der Heiligen Schrift. Wie großartig muß erst die Wirklichkeit sein, wenn schon die Bilder so gewaltig sind!

Eins wissen wir. Im Jenseits untersteht die Seele den Einwirkungen göttlicher Vollkommenheit, entsprechend der Weise, wie sie im Diesseits zu Gott gestellt ward. Der Gott, der mit so überreicher Vorsehung gesorgt hatte, daß für den Menschen im Diesseits die der menschlichen Natur entsprechenden Lebensbedingungen vorhanden sind, wird auch im Jenseits Fürsorge treffen, daß die Seele reichlichst alles besitzt, was ihrem derzeitigen Dasein entspricht.

Unser Nichtwissen der Verhältnisse des Jenseits dürfte übrigens auch für uns seinen Nutzen haben. Kännten wir das Jenseits genau, wie es ist, so würde uns die Wucht dieser Erkenntnis in der eifrigen Verwertung des Diesseits verwirren. Ein Kind darf noch nicht alles wissen, was der erwachsene Mann erkennen muß. Um als Kind richtig zu leben, muß man das wissen, was dem Kinde frommt: es genügt ihm, in seiner Weise zu fühlen, daß das Kindesalter eine Vorbereitung auf eine wirkliche, bedeutungsvolle Zukunft ist. Unnütz und töricht wäre es also, sich um Dinge Sorge zu machen, die nun einmal gemäß weiser Anordnung der göttlichen Vorsehung hienieden kein Mensch wissen kann.

704. Noch einen Punkt müssen wir hervorheben. Die angedeuteten Momente erweisen nicht nur das Dasein eines Jenseits, sondern auch dessen Ewigkeit. Was von Natur aus unvergänglich und unzerstörbar ist, das fällt niemals der Zerstörung anheim. Nur eine endlose Ewigkeit entspricht dem unendlichen Sehnen des Menschengeistes[1]. Je größer das Glück, desto größer wird der Schmerz sein über dessen zu befürchtendes Ende. Gauß sprach einmal die schönen Worte: „Es gibt in dieser Welt einen Genuß des Verstandes, der in der Wissenschaft sich befriedigt, und einen Genuß des Herzens, der hauptsächlich darin besteht, daß die Menschen einander die Mühsale und die Beschwerden des Lebens erleichtern. Ist das aber die Aufgabe des höchsten Wesens, auf gesonderten Kugeln Geschöpfe zu erschaffen und sie, um ihnen solchen Genuß zu bereiten, 80 oder 90 Jahre existieren zu lassen, so wäre das ein erbärmlicher Plan. Ob die Seele 80 Jahre oder 80 Millionen Jahre lebt: wenn sie einmal untergehen soll, so ist dieser Zeitraum doch nur eine Galgenfrist. Endlich würde es vorbei sein müssen. Man wird daher zu der Ansicht gedrängt, für die ohne eine streng wissenschaftliche Begründung (?!) so vieles andere spricht, daß neben dieser materiellen Welt noch eine

[1] Man vergleiche S. Thom., S. theol. 1, q. 75, a. 6; Summa c. gent. l. 2, c. 55.

andere zweite, rein geistige Weltordnung existiert, mit ebenso vielen Mannigfaltigkeiten als diejenige, in welcher wir leben — ihrer sollen wir teilhaftig werden."

Der Philosophie der Vorzeit ist es gelungen, jene Wahrheit wissenschaftlich zu begründen, welche nächst dem Dasein Gottes, des Beherrschers der Welt, für die Menschheit von höchstem Interesse ist. Mag auch der tausendfältig gestaltete Egoismus, gepaart mit gemeiner Fleischeslust, diese Wahrheit noch so sehr in unserer Zeit mit vorgeblichen Forschungsresultaten und philosophischen Erwägungen umnebeln: die Wahrheit steht wissenschaftlich fest: Es gibt ein Jenseits. Was immer den irdischen Ansprüchen auf Erden dient, gehört dieser Erde. Nackt betritt der Mensch diesen Schauplatz; nackt verläßt er ihn. Auch das angesehenste Menschenleben gleicht einer Seifenblase, einer schnell verwelkenden Blume, die Moder zurückläßt; einem Feuerwerk, welches in wertlose Asche versinkt. So der Mensch; den Kalk seiner Gebeine läßt er im Grabe; er gibt der Erde alles zurück, was ihr gehört. Die Blume hatte ihre Bedeutung; das Feuerwerk hatte einen Zweck. Alles, was dem Menschen nach seiner tierischen Seite hin im irdischen Haushalt dienstbar war, hat seinem Zweck entsprochen. Das jetzt erloschene Auge, die jetzt vermoderte Hand, sie waren nicht umsonst. Aber auch der für das Ethische und Göttliche, für ein ewiges Glück veranlagte Menschengeist war nicht umsonst. Für ihn war diese Erde zu klein und zu enge. Beim Tode des ganzen Menschen tritt er aus dem Dunkel des Erdenschoßes hinaus in die Tageshelle der Ewigkeit. Die Blume hat die enge Umhüllung der Knospe durchbrochen, um auf den Gefilden der Ewigkeit die ihr entsprechende Entfaltung zu gewinnen.

Sofern die in wissenschaftlichem Gewande auftretenden Bedenken sich gegen die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit richten, sind dieselben bereits an anderer Stelle (n. 437) beseitigt worden. Auch gegen die Existenz des Jenseits ist man mit „wissenschaftlichen" Gründen vorgegangen. Da sagt uns Strauß: „Wenn es sich um die Existenz von vielen Milliarden lebender Wesen handelt, ist es unerläßlich, nach dem Ort zu fragen, wo diese Wesen ihr Unterkommen finden können. Die Astronomie hat uns den himmlischen Raum um den Thron Gottes weggenommen; da das Innere der Erdkugel durch verschiedene Stoffe ausgefüllt ist, so fehlt auch für die Hölle das Lokal. Vielleicht auf den Gestirnen? Allein, wenn dort vernünftige Wesen überhaupt existieren können, so werden sie auch bereits entstanden sein; es würden also die Seelenkolonien, die von hier aus dort ankämen, das Feld schon besetzt antreffen."[1] Wenn man den vielbewunderten „Dogmatiker" daran erinnert, daß es sich zunächst nicht handle um die Fortdauer körperlicher Wesen, und daß überhaupt das Jenseits in keinen natürlichen Raumbeziehungen zum Diesseits stehe,

[1] Der alte und der neue Glaube[9] 88.

so weiß er sich nicht anders zu helfen, als daß er behauptet, der Menschengeist müsse ein Körper sein, wofern er überhaupt etwas sei. Hierbei stützt er sich auf den Satz: „Nichts ist unkörperlich, als was nicht ist"; er will diesen Satz, wie er sagt, bei einem „etwas tollen, aber ebenso geistvollen Kirchenvater" gelernt haben. Sollte man nicht meinen, dem Sänger des Alten Bundes hätten gewisse Gelehrte des 19. Jahrhunderts vor dem Geiste gestanden, als er die Warnung schrieb: „Seid doch nicht wie Roß und Maulesel, die keinen Verstand haben!" (Ps 31, 9.)

Solche Einreden wie die Straußschen können nur einen Sinn haben, insofern sie sich gegen gewisse Vorstellungen wenden, welche sich bei weniger bedachtsamen Menschen mit der Wahrheit zeitweilig verbunden haben. Es ist dem Menschen nur zu natürlich, alle seine Kenntnisse, wahre und irrige, zu einer einheitlichen Weltanschauung zusammenzutun. So mögen wohl einzelne zu jener Zeit, da das ptolemäische System bei allen Gelehrten in Ansehen stand, mit der Überzeugung vom Jenseits manche Vorstellungen verbunden, ja vielleicht sogar in einen gewissen organischen Zusammenhang gebracht haben, welche sich später als irrig erwiesen. Welcher vernünftige Mensch wird sich daran stoßen? Auch von der Verdauung hatten die Alten irrige Ansichten: ist darum das Essen und Trinken zu unterlassen? Was vom „Ort", das gilt auch von den andern Verhältnissen und Bedingungen des jenseitigen Zustandes. Es ist richtig und es stand von vornherein zu erwarten, daß sich die menschlichen Vorstellungen vom Jenseits mit dessen Wirklichkeit nicht deckten. Der sinnliche Mensch kleidet alles in sinnliche Bilder; man braucht letztere nur ins Auge zu fassen, um ihre absolute Unfähigkeit zu durchschauen, uns von dem Gipfelpunkt des allseitigsten, rein geistigen Genusses einen Begriff zu geben. Swedenborg will in einer Vision gesehen haben, wie die verschiedenen Menschen im Jenseits auf ihre Weise selig werden. Die ersten führen weise Gespräche miteinander, die zweiten singen und jubilieren, die dritten sitzen in prächtigen Gewändern auf goldenen Thronen, die vierten essen und trinken. Aber so fühlen alle sich außerordentlich gelangweilt und wünschen nichts sehnlicher, als wieder aus dem seligen Leben hinauszukommen. Was sollen wir dazu sagen? Oft hört man im Lager der atheistischen Wissenschaft das Postulat der Unterscheidung zwischen Kern und Schale! Als Schale erklärt man den Gottes- und Unsterblichkeitsglauben, überhaupt jede höhere übertierische Weltanschauung, während ein jeder seine eigenen Träumereien als den Kern an den Mann zu bringen sucht. Aber warum wendet man jene an sich berechtigte Unterscheidung nicht da an, wo sie anzuwenden ist? Warum behält man nicht die auf soliden Gründen ruhende objektive Wahrheit als Kern fest, nachdem man sie von den Zutaten und Auffassungen antiquierter Naturauffassung und metaphorischer Darstellung geschieden hat?

Niemals wird es der im Dienst animaler Interessen arbeitenden Wissenschaft gelingen, dem Menschen die Überzeugung vom wirklichen Dasein eines besseren Jenseits zu rauben. Jenseits sind die lichten Regionen, für die der Mensch atmet, nach denen er sich sehnt. Von dorther fallen leuchtende Strahlen herab, um den Nachtpfad unseres Lebens zu erhellen, unsern Herzen den Trost der Hoffnung zu spenden, um unsern Eifer in der Heilighaltung unseres Gewissens anzuspornen. Unser Glück hienieden ist das soeben angedeutete, das Glück von Reisenden, welche sich trotz der Beschwerden des Weges der Freude überlassen, in dem Bewußtsein, daß der Pfad, welchen sie wandeln, sie zur trauten, vielgeliebten Heimat führt. Das sittlich gute Tun und Lassen, dessen wir uns in diesem Leben befleißigen sollen, hat seine Beschwernisse, aber es ist der Weg, der uns zur Vereinigung führt mit Gott. Man fürchte nicht, daß in dieser Weise die Tugend, als Mittel zur Glückseligkeit, an Würde verliere. Der Zustand der Vollendung in jenem Leben schließt die tiefste Achtung und das reinste Wollen des absolut höchsten Gutes und demnach vollkommene sittliche Güte ein. Das sittlich gute Tun und Lassen in diesem Leben bereitet uns vor, in jenen Zustand versetzt zu werden: es ist zudem mit einer opfervollen Hintansetzung sinnlicher Anerbietungen und irdischer Lockungen verbunden. Allerdings wollen wir es als Mittel, aber es behält deshalb doch den Wert des wahrhaft sittlich Guten. Es geht ja aus einem Verlangen hervor, welches mit dem Wollen des höchsten Gutes zusammenfällt. Und mit dem Verlangen nach jener Glückseligkeit ist naturgemäß die Gesinnung verbunden, daß wir das absolut Gute, welches in und durch die sittlichen Ideen offenbar wird, über alles andere hochschätzen und wollen.

Aber muß nicht das Bewußtsein der eigenen Schuld und Schwäche den armen Erdgeborenen zu Boden drücken, daß er ablasse von dem Ringen und Streben nach einem so hohen, beglückenden Ziele? Solche Mutlosigkeit wäre die Tochter verletzten Stolzes: für die Stolzen ist allerdings nicht die glückliche Ewigkeit. Das Schuldbewußtsein, welches sich auf Tugend gründet, drückt nicht nieder, sondern richtet auf. Gott der Unendliche hätte Mittel gehabt, die Verirrungen der Menschen zu verhindern, wenn er nicht den Willen gehabt hätte, an den Verirrten seine unendliche Barmherzigkeit zu zeigen. Gewiß, auch die beste, edelste Menschentugend ist armselig und schwach. Hier möchten wir an F. W. Webers schöne Worte erinnern:

„Du Mensch, du Menschenkind, ich bin dir hold,
Sei deine Tugend auch nicht echt wie Gold,
Nicht rein wie Sonnenlicht in Himmelsbläue;
Sei sie auch oft das kranke Kind der Reue,
Der Not, der Schwäche und der Eigensucht:
Ein wilder Schößling trägt nur wilde Frucht.
Du bist so gut, als es der Staub gestattet,
Von dem du kommst. Wenn deine Schwing' ermattet,

Es ist der Staub, der in den Staub dich drängt,
Solang er lastend dir am Fuße hängt.
Doch höh're Ziele wird dein Flug erreichen,
Folgst du dem Königssohn und seinem Ruf.
Drum sei getrost! dein Gott, der schwach dich schuf,
Er wird dir gnäd'ger sein als deinesgleichen."

705. Man würde uns gewiß keinen Vorwurf daraus machen können, wenn wir in einer Naturphilosophie, welche sich mit der Lösung der großen Welträtsel befaßt, dem Christentum keine besondere Aufmerksamkeit schenken wollten. Aber ebensowenig glauben wir einen Tadel dafür zu verdienen, wenn wir auf dem Wege unserer naturphilosophischen Betrachtungen zu jener heiligen Sonne aufschauen, welche nun einmal tatsächlich am Firmament unseres Seelenlebens steht. Wir wüßten kaum einen naturphilosophischen Schriftsteller, der nicht das Christentum in den Bereich seiner Betrachtungen gezogen hätte. Jedenfalls besitzt die christliche Religion mit ihren heiligen Geheimnissen und tiefgreifenden Lehren zu viel Interesse, als daß wir uns nicht an dieser Stelle die Frage gestatten dürften, wie sich denn die von uns skizzierte Weltanschauung zum Christentum stellt.

Zur Beantwortung dieser Frage ist zuerst daran zu erinnern, daß das Christentum wesentlich übernatürlichen Charakters ist.

Zwei Bedingungen sind erforderlich, damit etwas im vollen Sinne des Wortes übernatürlich sei: erstens muß es eine Wirkung Gottes sein, welche über alle Kräfte der geschaffenen Natur geht, und zweitens muß durch jene Wirkung Gottes dem Geschöpf etwas verliehen werden, was über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur erhaben ist. Natürlich wäre also in Bezug auf den Menschen, was in dem Wesen des Menschen enthalten ist, oder doch durch die Entwicklung der dem Menschen eigenen Kräfte erlangt werden kann und erlangt werden muß, damit der Mensch nicht unvollkommen sei. Übernatürlich, was über alle menschlichen Kräfte hinausliegt und dem Menschen eine Vollkommenheit mitteilt, die ihm nicht gebührt. Es ist also scharf zu betonen, daß das Natürliche nicht das nämliche ist mit dem Körperlichen, und ebensowenig das Übernatürliche sich deckt mit dem Geistigen oder Unsichtbaren oder Übersinnlichen. „Kraft" ist etwas Übersinnliches; „Wissenschaft" ist etwas Geistiges. Aber weder „Kraft" noch „Wissenschaft" sind etwas Übernatürliches. Nicht jedwede Tugend und sittliche Vollkommenheit darf man darum schon übernatürlich nennen, weil sie eine Vollkommenheit bezeichnet, ohne die der Mensch noch immer Mensch sein würde. Auch das Göttliche und Gott selbst, als Gegenstand unserer geistigen Tätigkeit betrachtet, ist nicht durchaus übernatürlich. Weil nämlich Gott unserem natürlichen Denken und Wollen nicht unerreichbar ist, so gibt es auch eine natürliche Gottesverehrung und Frömmigkeit.

Wir sagen nun: Das Christentum ist übernatürlich. Die ganze Natur ist ihrem Wesen nach eine Offenbarung Gottes nach außen.

Wie der Palast des Königs den Wanderer auf der Straße die Macht und den Reichtum des Herrschers ahnen läßt, so berechtigt uns diese herrliche Welt zu einem Rückschluß auf die Größe und Majestät des Schöpfers der Welt. Im Christentum hat sich Gott selbst über die Natur hinaus offenbart, er hat nicht bloß ein Werk seiner Allmacht hingesetzt, sondern er wollte das Innerste, das Wesen der Gottheit offenbar werden lassen. Wir sollen Gott selber erkennen, wie er ist; und Gott ist die unendliche Liebe; wir armselige Erdgebilde sollen mit der Gottheit in die intimste, in familiäre Beziehung treten; das ist der Ratschluß einer Liebe, welche unsere Fassungskraft gänzlich übersteigt. „Aus Antrieb seiner unendlichen Güte" — so drückt sich das Vatikanische Konzil aus — „hat Gott den Menschen zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt, zur Teilnahme an den göttlichen Gütern, welche die Fassungskraft des menschlichen Geistes durchaus übersteigen." Von diesem Standpunkte aus will das Christentum mit den Wahrheiten, die es lehrt, mit den Gnaden, die es bietet, beurteilt sein; dasselbe will uns zu einer Höhe erheben, zu der in der Natur nicht einmal der erste positive Schritt vorliegt.

Ist nun aber auch das Christentum ganz und gar übernatürlich, so darf das doch nicht dahin verstanden werden, als stände die christliche Wahrheit der natürlichen ganz fremd gegenüber. Ist es ja doch derselbe Gott, welcher im Christentum sein tiefstes Wesen, seine Liebe, bloßlegt, und welcher uns in der Natur die Spuren seiner Allmacht, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigheit ausgeprägt hat. Steht ja doch der Mensch, welcher im Christentum zu einer weit über die menschliche Natur hinausgehenden Bestimmung erhoben werden soll, mit seinem ganzen Wesen in der Natur, ist gleichsam in sie tief eingetaucht, mit ihr vermöge seiner Sinnlichkeit sozusagen verwachsen. Das Christentum nimmt den Menschen, wie er leibt und lebt; beachtet ihn in seiner Schwachheit, beachtet ihn auch, wenn er gefehlt hat. Die christliche Lebensanschauung übersieht nicht, daß der Mensch leider seine Freiheit mißbraucht und seine Seele mit Schuld befleckt. Aber sie verachtet den Menschen deshalb ebensowenig, wie man einen in den Schmutz gefallenen Edelstein verachtet. Das Christentum ermutigt den Gefallenen, ladet ihn ein, durch ein demütiges Eingeständnis seiner Schuld, durch einen heldenmütigen Akt heiliger Selbstbeschämung sich zu erheben; und auf dieser edelsten Tat menschlicher Freiheit, wie sie sich im christlichen Bußgericht vollzieht, erhebt sich, wie auf felsenfester Basis, der Bau erhabenster, idealster Tugendübung.

Zweitens ist zu erinnern, daß die übernatürliche Ordnung, wie sie im Christentum offenbar wurde, die Natur nicht in ihrer Vollkommenheit beeinträchtigt, sondern vielmehr als ihre Basis voraussetzt. Allerdings kann Gott im Hinblick auf das übernatürliche Ziel in den Gang der Natur eingreifen. Solche Eingriffe werden aber, wie wir gehörigenorts (n. 688) gesehen haben, stets den Charakter

von Ausnahmen bewahren; und dabei stehen ja dem Allmächtigen Mittel und Wege genug zu Gebot, um einer Störung der Ordnung auf dem Gebiete der Natur vorzubeugen. Nach dem normalen Verlauf bindet das Übernatürliche an das Natürliche an. Will Gott in der übernatürlichen Ordnung, daß alle Menschen selig werden, so hat dieser Wille den natürlichen Gang der Dinge zur Voraussetzung; Gott macht sich nicht anheischig, den Lauf der Dinge durch unmittelbares Eingreifen in allen Fällen so zu leiten, daß jenem übernatürlichen Heilswillen stets zur entsprechenden Wirkung verholfen werde; das Höchste, was man behaupten kann, ist, daß Gott in besonderer Weise bereit bleibt, auf das Gebet hin im Wege der „Ausnahme" in die Natur lenkend einzugreifen. Gewöhnlich will Gott das Natürliche als Mittel zum Übernatürlichen; aber er will es in seiner unverletzten edlen Natürlichkeit. Indem die Natur für das Übernatürliche verwendet wird, soll sie auch zu jener Vollkommenheit geleitet werden, welche ihr in ihrem Bereiche entspricht. Das Christentum will aus Menschen gute Christen machen; aber gute Christen sind zugleich gute Menschen. Indem dem Menschen Wahrheiten mitgeteilt werden, welche hoch über alle Natur und menschliche Vernunft hinausliegen, sollen ihm zugleich jene Grundwahrheiten mit der ganzen Autorität der offenbarenden Gottheit bestätigt werden, welche die Grundlage eines natürlich guten, religiös-sittlichen Lebens bilden. Zu dieser Basis rechnen wir eine klare Präzisierung unserer Hauptpflichten; ferner die klare Erkenntnis von Motiven, welche stark genug sind, uns in den Zerstreuungen des Lebens zur Pflichttreue anzuhalten. *Video meliora proboque, deteriora sequor.* Die mit der Pflichterfüllung verbundenen Schwierigkeiten sind zu groß und unsere Sinnlichkeit ist zu stark, als daß wir im stande wären, das Sittengesetz in allen Stücken ohne Aussicht auf Belohnung für unsere Treue und ohne Furcht vor schwerer Strafe, welche den Verächtern der Stimme des Gewissens vorbehalten sind, zu beobachten und so ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Wir rechnen dazu auch eine bestimmte Versicherung, daß es jedem gefallenen Menschen vor dem Tode möglich ist, sich mit der beleidigten Gottheit wieder auszusöhnen; sowie eine klare Anweisung darüber, was geschehen muß, um der verletzten Heiligkeit des göttlichen Gebotes Genugtuung zu leisten. Hiermit ist verbunden die klare Erkenntnis, daß es einen Gott gibt, als höchsten Herrn und Wächter der moralischen Ordnung, und daß wir in unserem irdischen Leben an der Schwelle der Ewigkeit stehen, in welcher wir endlos fortleben werden, entweder ewig glücklich oder ewig unglücklich. Der ganze Komplex dieser und ähnlicher Wahrheiten muß uns in klarer und bestimmter Fassung geboten sein, damit wir daraufhin unser irdisches Leben, welches wir ja nur einmal zu leben haben, einrichten können. Ohne Frage ist unsere Vernunft im stande, alle diese Wahrheiten mit einer solchen Gewißheit zu erkennen, daß es absolut möglich wäre, auch ohne besondere übernatürliche Hilfeleistung

ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Aber würde sich jene Möglichkeit auch ohne die Hilfe göttlicher Offenbarung tatsächlich in Wirklichkeit übersetzen? Muß uns nicht die Größe der Schwierigkeiten und die Schwäche der menschlichen Natur fürchten lassen, daß wir tatsächlich die uns dargebotenen Mittel und Kräfte zur Erreichung und Geltendmachung der Wahrheit nicht anwenden würden? Hier kommt uns die göttliche Herablassung zu Hilfe. Auf autoritativem Wege bietet sie uns jene Stütze, ohne die für die Masse der Menschen ein menschenwürdiges Dasein eine moralische Unmöglichkeit wäre. Laut Ausweis der Geschichte ist es der Menschheit nicht gelungen, sich ohne das positive Christentum auf jene Höhe ethischer Ordnung zu heben und sich auf derselben zu erhalten, wie sie einem menschenwürdigen, glücklichen Dasein entspricht.

Wiederholt hat man im Verlaufe der Geschichte es versucht, der christlichen Kirche den Kodex von Moralvorschriften (die „Religion der Moral") zu entnehmen, um denselben ohne die Kirche nur von Staats wegen den Kindern und dem Volke zu verkünden[1]. Man erwartet Wunder von dieser „reinen Menschenmoral". Als dem türkischen Sultan das weltberühmte Schwert des Albanerfürsten Castriota infolge des Friedensschlusses auf seine Forderung hin ausgeliefert wurde, es aber in der Hand des Sultans die großen Wunder nicht wirkte, zweifelte dieser, ob dies Schwert früher die Großtaten geleistet habe. Aber Castriota ließ ihm sagen, wohl habe er ihm das Schwert schicken können, nicht aber den Arm dazu, mit welchem er das Schwert geführt habe. Wohl mag man der christlichen Kirche den Moralkodex entreißen, damit die Staatsgewalt ihn handhabe. Aber die im christlichen Glauben liegende Kraft, welche mit jenem heiligen Gesetz die Menschen wirklich hob und veredelte, kann sich der Staat nicht aneignen. So darf es nicht überraschen, daß die Loslösung der Moral vom christlichen Glauben stets von den kläglichsten Folgen begleitet ist. Ein Blick auf die gegenwärtige Lage Frankreichs genügt, um sich zu überzeugen, daß eine Moral ohne Religion zum sittlichen Ruin führt. Die Trennung von Kirche und Staat ist kaum verkündet, und schon drohen die Säulen aller sittlichen Ordnung zusammenzubrechen.

706. Nun wären wir eigentlich am Ende. Wir haben den ganzen Bau der Naturphilosophie bis zur höchsten Spitze mit denkendem Geiste betrachtet. Wie ein Dom die Spitzen seiner Türme hoch über die Erdfläche bis in die Wolken hinein sendet, so hat uns die Natur bei unsern naturphilosophischen Überlegungen hoch über den Plan der Erscheinungswelt hinausgeführt, oder wenn man lieber will, tief unter die Oberfläche dieses sichtbaren Panoramas bis zum Urgrunde der Natur vordringen lassen. Es konnte das ja nicht anders sein.

[1] Man vergleiche die Zeitschrift „Stimmen aus Maria-Laach" IV (1892) 357 ff.

Denn Philosophie ist ja die Erkenntnis der Dinge aus ihrem tiefsten Grunde, ihrer ersten Ursache und ihrem höchsten Zwecke. Den tiefsten Grund, die erste Ursache, den höchsten Zweck der Welt haben wir gefunden in Gott. Der Gottesgedanke ist der alles umfassende. Alle Probleme der Natur führen zurück auf ein Grundproblem; und die Lösung dieses Grundproblems ist Gott.

Auch der Mensch gehört zu der Natur als ihre edelste Blüte, ihr kostbarstes Kleinod. Aus dem Verhältnis der Welt zu Gott konnten wir schließen das Verhältnis Gottes zum Menschen und ferner auch die Beschaffenheit des Verhältnisses, in welches der Mensch zu Gott zu treten hat. Alle diese Gedanken stehen untereinander in organischem Verbande; man kann die einen nicht denken, ohne zu den andern zu gelangen; und man kann nicht zu den andern gelangen, ohne die ersten gedacht zu haben. Darin besteht die edelste Aufgabe der Natur, daß sie den Menschen hinleite zu Gott, daß ihre Kenntnis zur Unterlage diene für jenes heilige Verhältnis, in welches der Mensch zu Gott treten soll. Man pflegt dieses Verhältnis mit dem Namen „Religion“ zu bezeichnen. Ausgehend von der Natur, sind wir in konsequenter Gedankenfolge in die religiösen Gedankenkreise hineingelangt; und wir dürfen sagen: es ist die schönste Aufgabe der Natur, daß sie den Menschen zur Religion hinleite. Leider gibt es ein gewisses modernes Zeitbewußtsein, welches vor solcher Auffassung zurückscheut. Man will wohl die Naturkenntnis, aber nur, um aus den eisernen Gesetzen der Natur Nutzen zu ziehen für die Bequemlichkeiten des irdischen Daseins; man will sie nicht, um aus dem Dasein der Natur mit eiserner Konsequenz eine Religion zu deduzieren, welche mit ihren unbiegsamen Forderungen gar zu unbequem wäre. Man will auch eine „Religion“, aber nur eine solche, welche eine Gefühlsbefriedigung gewährt, ohne zu genieren. Wir würden glauben, unserer Aufgabe nicht vollständig genügt zu haben, wenn wir es nicht versuchen wollten, die Religion, wie sich dieselbe als die edelste Blüte aus unsern bisherigen Erörterungen ergeben hat, gegen alle Bedenken und Einwürfe seitens der „modernen“ Wissenschaft sicherzustellen.

Aber, so wird man uns einwerfen, was hat denn die religiöse Frage mit einer „Philosophie der Natur“ zu tun? Wir gestehen, daß wir hier füglich den Faden unserer naturphilosophischen Untersuchung abbrechen dürften, ohne die Rüge fürchten zu müssen, wir hätten unser Thema nicht bis zu Ende geführt. Indessen glauben wir uns auch eine Fortsetzung erlauben zu dürfen. Bilden die jetzt folgenden Erörterungen auch keinen Bestandteil dessen, was man gewöhnlich Naturphilosophie nennt, so gehören sie doch zu derselben wie Früchte zum Fruchtbaum, wie Konsequenzen zu den Prämissen. Ein solcher Zusammenhang ermöglicht es uns, auf dem Schienengeleise der Gedanken, auf welchem wir uns bewegen, ein wenig weiter zu fahren, um auch der Partie, zu der uns das naturphilosophische

Denken hingeleitet hat, unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Im Hinblick auf das hohe Interesse des Gegenstandes würden wir uns den Vorwurf, Dinge zu behandeln, welche, streng genommen, zur Philosophie der Natur nicht gehören, als ein *minus malum* gerne gefallen lassen — dies namentlich in jetziger Zeit, in der ungläubige Naturphilosophen sich nicht enthalten können, in das Gebiet der Religion hinüberzuschweifen[1]. Der Angriff zwingt zur Abwehr.

Zweites Kapitel.

Der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott.

707. Wie immer der Begriff lauten mag, welchen man sich vom Wesen der Gottheit gebildet hat: darin stimmen alle überein, daß man mit dem Wort „Religion" das Verhältnis der Verehrung und der Unterwürfigkeit bezeichnet, in welches die Menschheit zur Gottheit tritt[2]. Der Wilde mag noch kaum ein Wort für Religion haben; wenn aber der Papua vor seinem Karwar kauert, seine Hände über der Stirne haltend und sich still fragend, ob, was er vorhat, gut oder schlecht sei — das ist für ihn Religion. Wenn der Zöllner von ferne stand und seine Augen nicht aufheben wollte zum Himmel, sondern an seine Brust schlug und sprach: Gott! sei mir Sünder gnädig — das war für ihn Religion. Wenn der junge Brahmane beim Sonnenaufgang ein Scheit Holz auf den Feueraltar legt und in den Worten des ältesten Gebetes ausruft: Erleuchte unsern Geist! — alles dies ist Religion. Wir erkennen an, daß diese von Max Müller gebrauchte Exemplifikation an den wahren Sachverhalt erinnert. Wenn aber der nämliche Gelehrte auch bei einem neueren Philosophen Religion finden will, welcher, nachdem er Gott für antiquiert erklärt, „vor einem geliebten Andenken niedersinkt und alle seine Kräfte dem Dienste der Menschheit weiht", oder wenn er Schiller aufs Wort glaubt, er bekenne sich zu keiner Religion „aus Religion", so reißt er das Wort aus dem üblichen Sprachgebrauche heraus.

[1] „Daß ich als Zoologe berechtigt bin", sagt Häckel, „auch die entgegengesetzte Weltanschauung der Theologen in den Bereich meiner philosophischen Kritik zu ziehen, ergibt sich schon daraus, daß ich die ganze Anthropologie als Teil der Zoologie betrachte und dabei die Psychologie nicht ausschließen kann" (Die Welträtsel [1899] 461).

[2] Das Wort religio (abgeleitet von relegere, „berücksichtigen, scheuen", oder von religare, „binden, in Schranken halten") bedeutet Gewissenhaftigkeit, Verehrung, ehrfurchtsvolle Scheu, und war ursprünglich nicht auf die Verehrung gegen das Göttliche beschränkt. Diese Beschränkung trat indessen sehr bald ein (Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, Straßburg 1881, 13).

Von jeher hat man unter Religion[1] eine auf feste Erkenntnis und zuverlässigem Wissen fußende Willensverfassung verstanden, wodurch sich der Mensch in pflichtgemäßer Weise als von Gott, seinem Urheber, abhängig anerkennt und benimmt. Mit einem solchen Begriffe von Religion wäre natürlich jene freie Moral, jene Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit, welche die Signatur des modernen Lebens bildet, nicht vereinbarlich. Man hat deshalb, um nicht „irreligiös" werden zu müssen, das Wort aus seiner hergebrachten Bedeutung herausgehoben, man hat sich daran gewöhnt, den Affekt der Hinwendung zu irgend etwas Göttlichem oder auch nur Übersinnlichem als psychologische Tatsache zu fassen: und dann sich die Aufgabe gestellt, dem von der Erkenntnis eines persönlichen, überweltlichen Gottes abgelösten Gewächs eine andere Wurzel zu suchen.

Im wesentlichen ist man über die epikureische Ableitung der Religion aus blöder Furcht nicht hinausgekommen, nur daß man vielleicht für die eine Dummheit eine andere gleichwertige der Abwechslung halber substituierte. „Die Not", sagt Schopenhauer, „das beständige Fürchten und Hoffen bringt den Menschen dahin, daß er die Hypostase persönlicher Wesen macht, zu denen er beten könne. Sind anfangs der Götter mehrere, so werden sie später durch das Bedürfnis, Konsequenz, Ordnung und Einheit in die Erkenntnis zu bringen, auf einen reduziert. Das Wesentliche ist der Drang des geängstigten Menschen, sich niederzuwerfen und Hilfe anzuflehen. Damit sein Herz die Erleichterung des Betens und den Trost des Hoffens habe, muß sein Intellekt ihm einen Gott schaffen: nicht aber umgekehrt: weil sein Intellekt auf einen Gott logisch richtig geschlossen hat, betet er."[2] In gleichem Sinne hatte bereits Hume behauptet, nicht der uneigennützige Wissens- und Wahrheitstrieb, sondern die Furcht, der sehr interessierte Trieb nach Wohlbefinden habe die Menschen ursprünglich zur Religion geführt; und Strauß gibt ihm darin recht. Ein Apostel Paulus, die zahlreichen Märtyrer des christlichen Glaubens, ein Aloysius, ein Vinzenz von Paul, die Barmherzigen Schwestern, kurz, alle jene Menschen, welche man in allen Denkrichtungen als außerordentlich religiös gelten läßt, wären demnach außerordentlich furchtsame Menschen gewesen und hätten einen außerordentlich interessierten Trieb nach eigenem Wohlbefinden besessen!

Sollte sich nicht in dieser Auffassung, wie in jedem Irrtume, ein Körnchen Wahrheit wiederfinden? Allerdings, aber ein gar winziges. Wenn das Verhältnis zu Gott dasjenige ist, wofür der Mensch gemacht ist, so steht von vornherein zu erwarten, daß der Mensch sich nicht nur mit seiner Erkenntnis, sondern auch mit seinen Wünschen,

[1] Wir nehmen das Wort Religion hier nicht im objektiven Sinne als Inbegriff von Lehren und Vorschriften, sondern im subjektiv-psychologischen Sinne.

[2] Parerga und Paralipomena I 127.

Befürchtungen, Gefühlen, mit der ganzen Sehnsucht seines Herzens zu Gott hinwendet. Gewiß, in den Worten, welche Homer den Peisistratos sagen läßt; *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*, alle Menschen sehnen sich nach dem Göttlichen, oder, wie wir es etymologisch und psychologisch noch richtiger ausdrücken könnten: Wie die hungrigen Vöglein ihren Schnabel aufsperren, so verlangen alle Menschen nach dem Göttlichen (Max Müller), liegt ein wahrer, tiefer Sinn verborgen. Auch ist leicht begreiflich, daß diese dem Menschen natürliche Bezugnahme auf Gott sich gerade in jenem Momente fühlbarer macht, wo der Mensch das Unzureichende sinnlicher Freude verkostet, oder wo er mit der harten Wirklichkeit schmerzhaft zusammenstößt, oder wo er dem Walten der Natur machtlos gegenübersteht. Aber nie und nimmer folgt daraus, daß die Religion blinden, unverständigen Gefühlen ihren Ursprung verdanke, oder daß gar eine Religion möglich wäre, welche nicht Erkennen der Wirklichkeit, Wissen der Wahrheit zur Voraussetzung hätte.

Da es unsere Absicht ist, den richtigen Religionsbegriff, d. h. jenes Verhältnis des Menschen zu Gott, wie es sich aus unsern Überlegungen herausgestellt hat, allen modernen Einreden und Bedenken gegenüber aufrecht zu halten, müssen wir zunächst einmal bei den verschiedenen Meinungsgruppen einen Rundgang machen; natürlich können wir nur jene berücksichtigen, welche in dem wild durcheinanderwogenden Gewirre von Meinungen von hervorragender Bedeutung sind.

§ 1.

Religion des modernen Realismus.

708. Die positivistische Gedankenrichtung, die breiteste Basis des jetzigen Kulturlebens, verdient, daß wir mit ihr beginnen. Wie sie überhaupt nur dem, was in die Sinne fällt, was naturwissenschaftlich oder geschichtlich nachweisbar ist, Wirklichkeit und sachlichen Wert zuschreibt, so geht sie von der Tatsache aus, daß das religiöse Gefühl, ein unbestimmter schwärmerischer Drang im Menschen, vorhanden ist. „Wir haben da eine Eigenschaft", sagt Herbert Spencer[1], „welche einen ungeheuern Einfluß gehabt und gegenwärtig das Lebensprinzip ist für viele Einrichtungen, und noch immer die Veranlassung zu fortwährenden Streitigkeiten und den Antrieb zu zahllosen täglichen Handlungen liefert. Jede ‚Lehre von Dingen', welche diese Eigenschaft nicht berücksichtigt, muß hiernach höchst mangelhaft sein." Dies der Standpunkt, von dem aus die Erfahrungsgelehrten eifrige Religionsstudien betreiben und empfehlen. Da sie in der Religion nichts anderes erblicken als eine aus Übung entstandene Angewöhnung, so beschäftigen sich ihre Studien vorzüglich mit „Religionsgeschichte", um zu zeigen, auf welchem Wege diese eigentümliche Angewöhnung bei allen Menschen „geworden" sei.

[1] Grundlagen der Philosophie. Deutsche Ausgabe, Stuttgart 1875, 15.

Zwei englische Schriften, welche wegen ihrer religiösen Anschauungen weithin durch die kulturfreundliche Welt beifälliges Aufsehen erregten, können uns als die Repräsentanten zweier hier namhaft zu machenden Strömungen gelten. Wir meinen den am 20. August 1874 vor der British Association in Belfast gehaltenen Vortrag des bekannten Forschers John Tyndall[1] und die drei nachgelassenen Essays „über Religion" von dem berühmten John Stuart Mill. Tyndall, der seine Ansichten im wesentlichen von Herbert Spencer bezogen hat, vertritt eine mehr theoretisch-skeptische Richtung, während Mill eher einer praktisch-humanitären Strömung folgt.

Wer Tyndalls Rede gelesen hat, wird finden, daß sie nur eine Zusammenstellung von Ideen aus Herbert Spencer unter Bezugnahme auf F. A. Lange ist; aber in ihr spiegelt sich unsere Zeit, und gern vernimmt letztere ihre Lieblingsidee aus dem Munde eines Tyndall.

F. A. Lange war für die Anerkennung, die ihm Tyndall spendet, empfindlich. Er schreibt: „Mit Tyndalls Rede ist für England eine neue Periode gleichsam offiziell verkündet worden. Der alte faule Friede zwischen Naturwissenschaft und Theologie, den schon Huxley und neuerdings auch Darwin erschüttert hatten, ist gebrochen, und die Naturforscher verlangen das Recht, unbekümmert um irgend welche kirchliche Traditionen, die Konsequenzen ihrer Weltanschauung nach allen Seiten geltend zu machen. Der Religion wird unter Anlehnung an die Philosophie Spencers ihr Fortbestand verbürgt; aber es wird fortan nicht mehr als gleichgültig hingenommen, in was für Dogmen und mit welchen Ansprüchen an den Glauben die religiösen Gefühle sich ausprägen. Damit aber wird, wie schon früher in Deutschland, ein Kampf eröffnet, der nur mit der Erhebung der Religion in das Gebiet des Ideals (d. h. wesenloser Träume) ein friedliches Ende finden kann."[2]

John Tyndall steht auf der Höhe der modernen Naturanschauung und verficht die Gültigkeit der mechanisch-materialistischen Welterklärung für das ganze Gebiet, welches unserem Wissen zugänglich ist. Aber dann macht er im Geiste der Erfahrungsphilosophie darauf aufmerksam, daß diese Erklärung Grenzen habe, insofern hinter dem Gebiet des Erkennbaren noch ein anderes Gebiet des Unerkennbaren liege. Im Unerkennbaren ahnt er das All-Eins der Pantheisten. „Wir haben die Vorstellung, daß alles, was wir um uns her sehen, und alles, was wir in uns fühlen, die Erscheinungen des physischen Lebens sowohl wie die des menschlichen Geistes, seine unerforschliche Wurzel in einem kosmischen Leben habe, von welchem, wenn ich mich so ausdrücken darf, nur ein unendlich kleiner Span für die Forschung

[1] Der Materialismus in England. Deutsch von Lehmann², Berlin 1876.
[2] Geschichte des Materialismus II, Vorwort.

des Menschen erreichbar ist. Und selbst von diesem Span können wir nur einen Teil kennen. Wir können die Spur der Entwicklung eines Nervensystems verfolgen und können die parallelen Phänomene der Empfindung und des Gedankens mit ihm in Beziehung setzen. Wir sehen mit unzweifelhafter Sicherheit, daß sie Hand in Hand gehen. Aber wir versinken ins Bodenlose, sobald wir den Zusammenhang zwischen beiden zu erfassen suchen. Das ist der Felsen, an dem der Materialismus unvermeidlich zerschellen muß, so oft er den Anspruch erhebt, eine vollständige Philosophie des Lebens zu sein."

Tyndalls Ansicht zufolge muß der Mensch Religion besitzen, denn er fühlt das Bedürfnis, das seiner Erkenntnis zugängliche Gebiet dichtend, „philosophierend" zu überschreiten und in das Gebiet der Geheimnisse hinüberzuschweifen; seine erkennenden Kräfte müssen sich mit seinen schöpferischen ergänzen, um das religiöse Gemütsbedürfnis zu befriedigen. Diesen, den schöpferischen Kräften, kommt es zu, jene Geheimnisse so zu modeln, daß zwischen dem Denken und Glauben Einheit bestehe, wobei nur stets die Voraussetzung festzuhalten wäre, daß eine endgültige Festsetzung auf diesem Gebiete nie möglich ist, und jeder ferneren Zukunft die Freiheit belassen bleiben muß, die religiösen Anschauungen dem Bedürfnisse gemäß jedesmal umzuformen. Die Religion hat gerade so gut ihr Existenzrecht wie die Wissenschaft, aber mit der Wirklichkeit, der Wahrheit, dem Erkennbaren hat sie nichts zu tun.

Die Art und Weise, wie Tyndall den tiefsten Grund der Religion bloßzulegen sucht, hat ihm die glänzendsten Lobsprüche eingebracht; es ist eine Religion, deren sich der elendeste Wicht gerade so rühmen darf, wie der pflichttreueste Christ. Vernehmen wir in Kürze:

„Der Mensch ist ein Produkt der in endlosen Zeiträumen sich vollziehenden Wechselwirkung des Organismus und seiner Umgebung. Der menschliche Verstand z. B. ist ein solches Ergebnis. Man muß ihm folgen, denn es gibt keinen Fall, in welchem sich das Recht der Verjährung (!) entscheidender geltend macht. Es gibt aber außer und über dem Verstande des Menschen viele andere ihm eigentümliche Eigenschaften, deren auf Verjährung begründete Rechte ganz ebenso stark sind wie das Recht des Verstandes. So hat es das Wechselspiel von Organismus und Umgebung fertiggebracht, daß der Mensch den Zucker süß, die Aloe bitter empfindet, daß er vom Geruch des Bilsenkrautes anders als von dem der Rose affiziert wird. Hierher gehört auch die geschlechtliche Liebe; wir dürfen den Anspruch derselben als mindestens so alt und so gültig wie den des Verstandes betrachten. Ferner gibt es mit dem Organismus des Menschen verwebte Dinge, wie das Gefühl der Ehrfurcht, des Staunens, der Liebe zum Naturschönen. Da ist ferner jenes tiefgewurzelte Gefühl, welches sich seit dem ersten Aufdämmern der Geschichte in den Religionen der Welt verkörpert hat. Du, der du dich aus dem Bereiche dieser Religionen in die hohe, lichte, kalte Region des Verstandes geflüchtet hast, mußt

dieselben verlachen: aber indem du das tust, trifft dein Spott nur nebensächliche Formen, und du übersiehst die unerschütterliche Grundlage des Gefühls in dem Gemütsleben des Menschen. Wie diesem Gefühl eine vernünftige Befriedigung zu gewähren sei, ist das Problem der Probleme unserer Zeit. Die Religionen sind Formen eines Dranges, der bösartig wird, wenn er sich in die Regionen des Wissens verirrt, worüber ihm keine Herrschaft zusteht; der aber in seiner Sphäre, in dem Gebiet des Gemütes, zu edeln Ergebnissen führen kann, wofern er sich von einer liberalen Denkart leiten läßt. Überall, wo religiöse Systeme sich mit der Wissenschaft berühren, wie vor allem in der Kosmogonie, müssen sie sich deren Kontrolle unterwerfen. Wie Organismen sich nur durch Anpassung an ihre Umgebung zu erhalten vermögen, so auch ein religiöses System nur dann, wenn es den Forderungen der Wissenschaft entsprechend bildsam ist, wenn es seine Starrheit aufgibt, und Dinge, die einst für wesentlich galten, fallen zu lassen und einst Verworfenes jetzt sich zu assimilieren vermag."

Wir merken uns zunächst, daß nach Tyndall Religion weiter nichts ist als ein im Menschen tatsächlich vorhandenes Gefühl, welches Befriedigung sucht, gerade so wie Geruch, Geschmack usw.

709. Aber was für ein Gefühl ist sie denn, und worin kann sie befriedigt werden? Hier gibt uns Herbert Spencer, Tyndalls Gewährsmann, den erschöpfendsten Aufschluß. Diese Leuchte der modernen Aufklärung erklärt uns in der bestimmtesten Weise, das im Menschen vorfindliche religiöse Gefühl müsse im formellen Kult des Skeptizismus, d. h. in dem Bewußtsein totaler Unwissenheit, seine Befriedigung holen; dasselbe erfordere also wohl eine Erkenntnis, aber es sei die Erkenntnis, keine Erkenntnis zu haben!

Spencers Religionsphilosophie bildet das Arsenal für viele Gelehrte ersten Ranges, welche gegen das Christentum ihre Kanonen auffahren, und deshalb wird dem Leser eine etwas eingehendere, wenn auch mühsame Inspektion nicht unlieb sein.

Um das eigentliche Wesen, das Grundelement der echten Religion zu finden, vergleicht der berühmte Gelehrte alle je dagewesenen Religionen, und beobachtet, was nach Beseitigung der gegensätzlichen Bestandteile übrig bleibt. Das gesuchte Element muß natürlich abstrakterer Natur sein als irgend eine religiöse Lehre; es wird etwas sein, was in allen Religionen, vom krassesten Aberglauben bis zum feinsten Kritizismus, einen Ausdruck gesucht hat: etwas recht Vages, da wir sehen, daß der Ausdruck dafür so verschiedenartig mißglückt ist.

Jede Religion hat in ihrem Beginne — so belehrt uns Spencer — das Bewußtsein der Rätsel des Weltalls. „Was ist das und woher kommt das? — Das sind Fragen, welche sich dem Urmenschen sowohl wie jedem zivilisierten Kinde aufdrängen." Der berühmte Denker untersucht dann die „drei gangbaren Hypothesen": Atheismus, Theis-

mus, Pantheismus, und findet, daß sie alle gleich absurd sind. Für jenes Rätsel gibt es gar keine Lösung; alle Denkpfade, die zur ersten Ursache, zum Unendlichen führen, sieht Spencer in unentwirrbare Widersprüche ausmünden. Wo bleibt der religiöse Grundbegriff? „Sei es im rohesten Fetischismus, der hinter jeder Erscheinung eine Persönlichkeit voraussetzt; sei es im Polytheismus, der diese Persönlichkeiten teilweise generalisiert; sei es im Monotheismus, der sie vollkommen unifiziert; sei es im Pantheismus, der das eine Eins werden läßt mit der Erscheinung: wir finden überall eine Hypothese, welche uns das Universum verständlich machen soll. Ja selbst der Atheismus fällt in den Bereich dieser Definition. Denn indem er Raum, Materie und Bewegung als ganze Ursache der Welt ausgibt, will er jenes Rätsel lösen. Nun behauptet jede Theorie stillschweigend zweierlei: erstens, daß etwas vorhanden sei, was der Erklärung bedürfe; und zweitens, daß dieses oder jenes die Erklärung sei. Bei aller Verschiedenheit im zweiten Punkte stimmen alle darin überein, daß ein Problem zu lösen ist. Religionen, welche sich diametral entgegenstehen, gehen doch vollständig zusammen in der Überzeugung, daß die Existenz der Welt ein Geheimnis sei, welches immerfort nach Aufklärung verlangt. So taucht endlich vor uns auf, was wir suchten. Hier haben wir den Grundbegriff, der allen Religionen zu Grunde liegt, der an Abstraktheit auch die abstraktesten religiösen Lehren überragt." „Die Allgegenwart von etwas, was das Erkennen übersteigt, ist das Unantastbare, was bleibt." „Wenn Religion und Wissenschaft versöhnt werden sollen, so muß die Grundlage der Versöhnung diese tiefste, allgemeinste und gewisseste aller Tatsachen sein: daß das Wesen der Macht, welche sich uns im Universum offenbart, durchaus unerkennbar ist."

Jeder Christ, welcher seinen Katechismus kennt, gewahrt sofort, wie durch Spencers Worte die allbekannte Wahrheit von Gottes „Unbegreiflichkeit" und „Unaussprechlichkeit" hindurchklingt. Obwohl Gott von uns erkannt wird, heißt es in den Lehrbüchern der christlichen Religion, so wird er doch, weil er unendlich vollkommen ist, weder von uns noch von irgend einem endlichen Wesen begriffen. Nur dann kann man sagen, etwas werde begriffen, wenn die Erkenntnis der Erkennbarkeit des Gegenstandes gleichkommt, d. h. wenn alles in ihm Umschlossene erfaßt und mit jener Klarheit und Gewißheit erkannt wird, die dem Gegenstande eigen ist. Einen mathematischen Satz begreifen wir dann, wenn wir seine ganze Tragweite und die Gründe, auf denen er beruht, nicht nur irgendwie, sondern auch mit aller jener Klarheit und Gewißheit erfassen, die dem Satze eigen ist. Gott würde von uns dann begriffen, wenn wir seine ganze Vollkommenheit samt allen in ihr verborgenen Wahrheiten durchschauten, und zwar mit jener Klarheit, mit der sie an und für sich durchschaut werden kann, d. h. wenn unsere (subjektive) Auffassung durchaus der Erkennbarkeit der göttlichen Wesenheit gleichkäme. Diese aber

ist, weil unendlich an sich, auch unendlich in Bezug auf ihre Erkennbarkeit, und daher für uns und für jeden endlichen Verstand unbegreiflich[1].

Was dagegen Spencer behauptet, das ist eine absolute Unerkennbarkeit. Diese aber müssen wir, schon im Hinblick auf die vielen im Verlaufe unserer Darstellung angezogenen Momente, zurückweisen. Zur Genüge haben wir gesehen, daß Gott aus den Naturdingen und unserem eigenen Wesen durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft erkannt wird als das notwendige, durch sich selbst existierende Wesen, welches von der wandelbaren Welt verschieden ist, als der weise Urheber und Lenker der zweckmäßig geordneten Dinge, als der höchste moralische Gesetzgeber, Richter und Vergelter, als das höchste Wesen, welches wir vermöge unserer Bestimmung in Liebe und Gehorsam zu verehren haben. Aus dieser Erkenntnis über Gott vermag der denkende Verstand noch manches andere über Gottes Wesenheit und Wirksamkeit mit aller Bestimmtheit zu erkennen. Diejenigen, welche mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit die Natur durchforschen und dabei von Gott, dem Urheber der Natur, nichts wissen wollen, tragen die Verurteilung ihres Gebarens in ihrem Gewissen. „Wenn sie zu solcher Einsicht kommen konnten, um über die Welt zu forschen, wie haben sie nicht noch leichter den Herrn der Welt gefunden!“[2]

Demgegenüber stellt nun Spencer Gottes absolute Unerkennbarkeit als das Objekt religiöser Gemütsaffektionen hin. Diese Unerkennbarkeit einzugestehen sei Religiosität, das Gegenteil sei Irreligiosität und anthropomorphistische Anmaßung, auch wenn sie im Namen der Religiosität auftritt. Über den letzten Grund der Dinge irgend etwas wissen zu wollen, sei gottlos. „Man könnte ganze Bücher schreiben über die Gottlosigkeit der Gottesfürchtigen.“

Da unsere absolute und allseitige Unwissenheit die Grundlage der Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft bilden soll, so macht sich der zähe Philosoph rüstig an den Nachweis dafür, daß das Sein, welches sich uns im Universum offenbart, auch der Wissenschaft unzugänglich sei. Er führt weitläufig aus, daß die Begriffe von Raum und Zeit, von der Materie, der Bewegung, der Kraft, vom Bewußtsein, von der Persönlichkeit wesentlich mit Widersprüchen behaftet seien. Herzlos reißt er alle wissenschaftlichen Aussichten mit der Wurzel aus, indem er zeigt, daß das Unvermögen, irgend etwas zu erkennen, im Wesen des menschlichen Erkenntnisvermögens liege.

Spencer hat indessen herausgefühlt, daß er mit seiner unverblümten Apotheose der Unwissenheit wenig Erfolg zu hoffen hat. „Die größte Majorität“, sagt er, „wird mit mehr oder weniger Ent-

[1] S. Thom., S. theol. 1, q. 12, a. 7. Wilmers, Handbuch der Religion[3], Regensburg 1905.

[2] Weish 11, 1—9. Man vergleiche Röm 1, 19—28; Apg 14, 14—16.

rüstung einen Glauben zurückweisen, der ihnen so schattenhaft und unbestimmt vorkommt." Und doch weiß er uns schöne Dinge darüber zu sagen, wie die Übung dieser Religion, des Skeptizismus nämlich, dazu nützt, daß die Menschen nicht ganz im Relativen und Alltäglichen aufgehen." Und doch will er, daß wir Respekt haben sollen vor allen den verschiedenen Religionsformen, weil in ihnen jenes verzweifelte Fragezeichen verkörpert sei. Hier haben wir den tiefsten Grund der modernen Toleranz (Indifferenz). Wir sollen tolerant sein, belehrt uns Spencer, erstens, weil in allen noch so sehr entarteten Religionsformen jene fundamentale Wahrheit unseres absoluten Nichtwissens enthalten ist; zweitens, weil alle Religionshüllen, wenn sie auch absolut falsch sind, dennoch, in Anbetracht der verschiedenen Stufen der Menschen, relativ gut sein können; ohne diese Hüllen würde der ihnen innewohnende Skeptizismus nichts wirken; „wir können sie die schützenden Decken nennen, ohne welche jene Knospe zu Grunde gehen müßte" [1]; drittens, weil die mannigfaltigen Glaubensansichten Naturerscheinungen, notwendige Begleiter des menschlichen Lebens sind, jede gerade dem Kreise angemessen, in welchem sie ihre Entstehung gefunden. Doch alsbald fürchtet er, dieser Duldung zu viel zuzugestehen. „Wenn es einerseits erforderlich ist, daß konservatives Denken und Handeln freien Spielraum haben, so muß dies anderseits dem fortschrittlichen Denken und Handeln nicht minder zugestanden werden. Nur durch die Wechselwirkung beider können jene beständigen Wiederanpassungen zu stande kommen, die einen regelmäßigen Fortschritt bedingen." [2] Nero, Diokletian und deren blutdürstige und kulturkämpferische Nachfolger haben also in keiner Weise gegen die Spencersche Toleranz gefehlt.

Ähnliche Anschauungen vertritt L. Büchner in seiner Schrift „Am Sterbelager des Jahrhunderts" (1898), nur kleidet er sie in das Gewand des derben Materialismus. Der bekannte Verfasser von „Kraft und Stoff" untersucht die verschiedenen Definitionen von Religion und läßt nur die Religion des Freidenkers gelten, die er den Glauben an das Natürliche nennt [3]. Diejenigen, welche die Religion als das Verhältnis des Menschen zu Gott bezeichnen, fertigt er mit dem Bemerken ab, eine solche Definition beruhe auf einer petitio principii und stelle den unbewiesenen Gottesbegriff voran. Da nun bloße Begriffe jeder Beweisführung vorangehen müssen und somit von einer petitio principii und unbewiesenen Begriffen keine Rede sein kann, hat es der Herr Professor für besser befunden, nicht näher zu erklären, was er sich bei dieser wissenschaftlichen Widerlegung gedacht hat. Die beiden Grundbedingungen des religiösen Verhältnisses, Unsterblichkeit und Willensfreiheit, werden kurzer Hand weggeleugnet. Unsterblichkeit wird ein Wahnideal genannt und ist damit beseitigt.

[1] Grundlagen der Philosophie 120. [2] Ebd. 121.
[3] Am Sterbelager des Jahrhunderts 155.

Was die Willensfreiheit betrifft, behauptet Büchner: „Man kann nicht gut oder böse sein wollen, man ist es durch äußeren oder inneren Zwang. Gute Menschen werden nicht gemacht, sondern geboren." „Der Mensch muß im allgemeinen glücklich sein, um gut und tugendhaft sein zu können, und materielles Wohlsein bildet einen größeren Antrieb zur Tugend als alle andern Hilfs- und Heilmittel, während alle Sünden und Laster mehr oder weniger Hand in Hand gehen mit Hunger, Elend, Entbehrung, Krankheit oder Müßiggang." [1] Die wohlgenährten Lebemänner sind die wahren Heiligen und danken ihrer guten Küche, daß sie nicht sind wie die sündhaften armen Arbeiter. Neu ist diese Lehre nicht. Schon der hl. Paulus spricht von Leuten, „quorum Deus venter est" [2].

Auch Darwin scheint in dieser Spencerschen Religiosität befangen zu sein. Es ist richtig, daß der große Forscher sich auf das entschiedenste gegen Irreligiosität verwahrt hat, daß er (im Anfange seiner schriftstellerischen Tätigkeit) einigemal von Gott redet, der die Gesetze dem Stoffe eingeprägt und ursprünglich einigen wenigen Formen das Leben eingehaucht habe. Aber in späterer Zeit sind „Schöpfungsplan", „Einheit des Zweckes" für ihn leere Redensarten, darf ein guter Naturforscher nicht an einen von Gott herrührenden Schöpfungsakt glauben und erhalten jene Forscher, welche noch die Schöpfung einiger Urformen annehmen, bezüglich dieses Restes von Schöpfungsglauben ihre Unwissenheit bescheinigt [3]. In betreff des zukünftigen Lebens behauptet er (in einem Briefe vom 5. Juni 1879), jedermann müsse selbst die Entscheidung treffen „zwischen widersprechenden, unbestimmten Wahrscheinlichkeiten". Im Jahre 1881 schlug er einigen sich Atheisten nennenden Naturforschern vor, sie sollten sich lieber „Agnostiker" nennen, da dies Wort den richtigen Sachverhalt ausdrücke [4].

710. Eine ganz eigentümliche Stellung nimmt Max Müller, der bekannte verdienstvolle Sprachforscher, ein. Er stößt sich an D. F. Strauß, weil dieser in seinem „alten und neuen Glauben" die Frage gestellt habe: Haben wir noch Religion? „Auf eine so gestellte Frage gibt es keine Antwort, es sei denn, daß wir an den Statistiker appellieren, der uns gar bald mit Zahlen beweisen würde, daß es in der Welt auf 100 000 Menschen kaum einen gibt, der behauptet, keine Religion zu haben." [5] Nach seiner Ansicht ist Religion nicht etwas Fertiges, sondern etwas, das sich historisch entwickelt hat und noch immer entwickelt. Er erblickt in der Religion eine geistige Anlage oder Geneigtheit, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselnden Formen zu erfassen; eine Anlage, die nicht nur unabhängig von Sinn und

[1] Ebd. 153. [2] Phil 3, 19. [3] Entstehung der Arten 562 ff.
[4] „Stimmen aus Maria-Laach" XXIV 111.
[5] Vorlesungen über den Ursprung der Religion 2.

Verstand ist, sondern ihrer Natur nach im schroffsten Gegensatz von Sinn und Verstand zu stehen scheint. „Wenn wir nur Ohren zum Hören haben, so werden wir gar bald in allen Religionen jenen tiefen Grundton der Seele entdecken, der sich in dem Streben, das Unbegreifliche zu begreifen und das Unnennbare zu nennen, offenbart, nennen wir nun dieses Streben eine Neugierde nach dem Absoluten, eine Sehnsucht nach dem Unendlichen oder Liebe zu Gott.“ [1] Religion bestände in einem „Nochnicht“, in einer „potentiellen Energie“: in der potentiellen Energie, das Unendliche zu erfassen. Die Religion macht sich mit Gegenständen zu schaffen, welche weder durch die Sinne erfaßt noch durch den Verstand begriffen werden könnten. Wir müßten deshalb, um das „Erfassen des Unendlichen“, den „religiösen Glauben“, zu erklären, eine dritte, besondere Funktion unseres Bewußtseins annehmen.

Welcher Gruppe sollen wir Herrn Max Müller zurechnen? den Atheisten? den Pantheisten? den Deisten? oder gar den Theisten? Er gehört zu allen und gehört zu keiner.

Wer wollte leugnen, daß sich in manche seiner unbestimmten, verschrobenen Ausführungen ein richtiger Sinn hineinlegen lasse? Der Gegenstand der Religion Müllers — das „Unendliche“ — ist eine Wolkenbildung, welche je nach verschiedenem Windzuge die verschiedensten Formen annimmt. Er versteht darunter „alle Gegenstände des Glaubens, welche jenseits des Sinnlichen liegen [2], welche die Grenzen der sinnlichen und begreiflichen Wahrnehmung überschreiten“. Dabei müßte aber jede Sicherheit der Existenz eines Gottes als abgeschnitten bezeichnet werden (S. 34). Müller steht mit beiden Füßen auf dem Boden des Sensualismus: unser begriffliches Wissen soll uns inhaltlich nicht weiter führen als unser sinnliches Wahrnehmen. „Das Organ des Wissens bleibt überall dasselbe, nur daß es in Tieren, welche fünf Sinne haben, höher entwickelt ist als in Tieren, welche nur einen Sinn besitzen, und ebenso höher entwickelt im Menschen. . . . Die einzige Gabe, die wir verlangen, ist unsere sinnliche Wahrnehmung, die einzige Offenbarung deren historische Entwicklung“ (S. 36). Er wirft aber doch den Positivisten den Fehdehandschuh hin. „Die sog. positive Philosophie hält dafür, daß alles, was die Sinne uns bieten, seiner Natur nach beschränkt und endlich sei und sein müsse, und daß also alles, was diese Schranken zu überschreiten scheint, ein bloßer Wahn, daß das Wort Unendlich eine Mißgeburt sei.“ Nach Müller aber liegt der Keim oder das „Nochnicht“ dieser Idee in den frühesten sinnlichen Eindrücken eingeschlossen. Er hält daran fest, die Tatsache, daß der Mensch, solange wir ihn kennen, stets über die Stränge von Sinn und Verstand geschlagen und an etwas geglaubt habe, was jenseits der sinnlichen Erfahrung

[1] Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung der Religion 26.
[2] Ebd. 31.

und jenseits des Verstandes liegt, fordere gebieterisch eine Erklärung. Und wie erklärt er sie? Der prähistorische Mensch brauchte seine Sinne, und siehe, er konnte das Ende des Wahrnehmbaren nicht erreichen, und in diesem erhabenen Momente spürte er den Druck des Unendlichen! Dieser Druck ist etwas sinnlich Wahrnehmbares. Und das ist das Unendliche, welches später in tausend Formen zum Durchbruch zu kommen sucht. Im ersten Stadium haben die Menschen es nur vergöttert, *in confuso*, d. h. ohne sich darüber klar zu werden, ob es einen Gott gebe oder viele, oder ob alles in der einen Gottheit enthalten wäre. Dieses erste Religionsstadium nennt Max Müller Henotheismus. Henotheismus soll sich später zu Polytheismus, Monotheismus, Pantheismus, Atheismus differenziert haben. Max Müller ist eine recht unglückliche Variation des Themas: Herbert Spencer.

711. Wenden wir uns nun von Spencer weg zu der andern Richtung, welche in den bekannten Essays J. St. Mills einen Ausdruck gefunden hat.

Natürlich sieht auch Mill in der Religion nichts als eine rein empirische Gefühlstatsache. Früher war man an diesem Gelehrten eine besondere Beachtung dieser Tatsache nicht gewohnt; derselbe ließ Religion Religion sein. „Der unerbittliche Empiriker", bemerkt F. A. Lange, „der Vertreter der Nützlichkeits-Philosophie, der Mann, welcher in so manchem früheren Werke nur das Verstandesprinzip zu kennen schien, macht hier das Zugeständnis, daß das enge und dürftige Leben des Menschen einer Erhebung zu höheren Hoffnungen von unserer Bestimmung gar sehr bedürftig ist, und daß es weise erscheint, der Phantasie die Ausbildung dieser Hoffnungen zu überlassen, soweit sie nur nicht mit offenbaren Tatsachen in Konflikt kommt."

„Ausgehend von dem großen Nutzen der Religion", sagt Mill (im zweiten — der Zeit der Abfassung nach ersten — der drei Essays), „hat man in diesem Jahrhundert in der beklagenswertesten und nichtswürdigsten Weise die Kräfte dazu vergeudet, ein Gewebe von Metaphysik, d. h. von übersinnlichen Wahrheiten, zu Nutz und Frommen der Religion herzustellen. Meistens war es Deismus. Man hätte sich zuerst einmal darüber klar werden sollen, worin der Nutzen der Religion, sowohl für das allgemeine Wohl als für den einzelnen, besteht." Wenn man im Geist der Erfahrungsphilosophie die Religion als von Wahrheit, Erkenntnis, Wissenschaft abgelöst betrachtet, so kann man Mill darin nicht unrecht geben, daß er die Frage nach der Nützlichkeit der Religion in den Vordergrund drängt und erst dann auf die Suche nach einem dem Religionsgefühl entsprechenden Objekt ausgeht.

Wie untersucht nun Mill den wirklichen Nutzen der Religion? Im Hinblick auf den sozialen Nutzen sei es allerdings von Wichtigkeit, daß irgend ein System von Gerechtigkeit, Wahrhaftig-

keit, Wohltätigkeit durch die Erziehung autoritätsmäßig eingepflanzt und durch die geltende Meinung zur Herrschaft gebracht werde. Aber muß das durchaus, so fragt er, im Namen der Religion geschehen? Ein Beispiel sei Griechenland, wo man sich bei der Einschärfung menschlicher Moralvorschriften ausschließlich auf weltliche Beweggründe verlassen habe (?). Über den damaligen Erfolg solcher Auffassung schweigt Mill.

Einen Beweis für die geringe Kraft der religiösen Beweggründe findet Mill darin, daß bei der Annäherung des Todes die Menschen, auch die schuldbeladensten, sich durchaus von keiner Besorgnis in Betreff ihrer Aussichten behelligt finden und sich niemals auch nur einen Augenblick von einer wirklichen Gefahr ewiger Bestrafung bedroht glauben. Auch weiß Mill, daß es nicht die Macht der Religion war, welche den Märtyrern Kraft gab, zu leiden und zu sterben, sondern ein Zustand der Ekstase, welchen hervorzurufen das Vorrecht jeder größeren Sache sei. Wir verlieren hierüber kein Wort; es sind das übrigens nicht die einzigen Fälle, daß der „unerbittliche Empiriker" ganze Klassen von allbekannten Tatsachen geradezu auf den Kopf stellt.

In früheren Stadien der menschlichen Entwicklung — das gibt Mill zu — war einmal die Religion insofern nützlich, als sie die Einführung der rechten Moral in größeren Dimensionen erleichterte. Jetzt — bei der allgemeinen Herrschaft der Moral (?) — ist sie auch in dieser Hinsicht überflüssig. Ein Blick auf die heutige Wirklichkeit hätte den großen Empiriker davon überzeugen können, daß im modernen Heidentum die „gottlose" Moral nicht wirksamer ist als im alten. Man nehme nur die Organe der Sozialdemokraten zur Hand; die dort gebotenen Schilderungen der sittlichen Zustände in der modernen Gesellschaft sind nicht erdichtete Romane.

Kommen wir zweitens auf den Nutzen der Religion für das einzelne Individuum, so läßt sich hier nach Mills Anschauung wirklich ein Nutzen der Religion nicht verkennen: in den rohen Gemütern befriedigt sie den Drang zur Personifikation (welchem sie auch ihren Ursprung verdankt); in den gebildeteren Gemütern befriedigt sie die Neugierde.

Wie Mill die Sache darstellt, ist die enge Sphäre unserer Sinneserfahrung ein winziges Eiland inmitten eines unbegrenzten Meeres — eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit —, welches durch seine Weite und Dunkelheit unsere Gefühle mit Ehrfurcht erfüllt und unsere Einbildung spornt. In diese Regionen können wir nur mit der Einbildungskraft dringen, wir beginnen zu dichten. Entsteht nun auch noch die Sehnsucht, es möchte unsern Phantasiegebilden die Wirklichkeit in einer andern Welt entsprechen, so haben wir die Religion. In einem andern Leben hofft jeder das Gute zu finden, was ihm auf Erden versagt geblieben. Der Wert der Religion als einer Quelle persönlicher Befriedigung und erhabener Gefühle ist

daher unbestreitbar. Dies wäre der Nutzen der Religion, der sich nach der Ansicht des „großen Empirikers" wirklich konstatieren läßt, und um dessentwillen man auf die Religiosität nicht verzichten darf.

Nun handelt es sich darum, für die Religion ein passendes Objekt ausfindig zu machen. Mill behauptet, die Idealisierung unseres irdischen Lebens mit allem, was daraus gemacht werden könne, erfülle alle Ansprüche, welche an echte Religion zu stellen wären.

Während also der theoretische Spencer das die Erscheinungswelt umfließende Düster als den rechten Gegenstand religiöser Befriedigung und Erhebung empfiehlt, verbleibt der Forscherblick des praktischen Mill auf dem lichten Erscheinungsgebiet, um sich aus dem erhabensten Gebilde eine Religion zu bilden: aus der Menschheit.

Es ist die Religion der Humanität nach Mill eine wahre Religion, obgleich sie über die Grenzen der Welt nicht hinausgeht. Denn das eigentliche Wesen der Religion ist ja weiter nichts als „die starke und konzentrierte Richtung unserer Gefühle und Wünsche auf einen idealen Gegenstand, welcher als höchste Vollkommenheit und über alle selbstsüchtigen Zwecke erhaben betrachtet wird. Wenn nun den Römern Jahrhunderte hindurch der Begriff der Stadt Rom denselben sittlichen Halt, denselben Enthusiasmus verlieh wie den Juden ihr Jehovah, sollte nicht die Liebe zur ganzen Menschheit noch Höheres leisten? Sollte nicht der Gedanke, daß Sokrates oder Howard oder Washington oder Antonius mit uns sympathisiert haben würden, ebenfalls eine Religion sein, aus welcher gute Werke entspringen?"

Diese Religionsform (nämlich das Gefühl der untrennbaren Zusammengehörigkeit mit der Menschheit und ein tiefes Gefühl für das allgemeine Beste) wäre nach Mill sogar viel vollkommener als irgend welche Form des Supernaturalismus. Sie ist nicht selbstsüchtig, denn sie hofft keinen Himmel; sie ist nicht starr, braucht also nicht festzuhalten an dem Gott des Christentums als dem Urheber der Welt, der ja bekanntlich von der modernen Wissenschaft abgesetzt ist und von Mill der gröbsten Widersprüche und Verstöße gegen die Sittlichkeit bezichtigt wird.

Auch dem Unsterblichkeitsglauben, den die übersinnlichen Religionen vor der Humanitätsreligion vorauszuhaben scheinen, ist in den Augen Mills jeder Wert abzusprechen, „da es erträglich, ja sogar tröstlich zu sein scheint, wenn man denken kann, daß man nicht für alle Ewigkeit an eine Existenz gekettet ist".

Merkwürdigerweise ist aber der „unerbittliche Empiriker" doch nicht sicher darin, ob die Humanitätsreligion allen religiösen Bedürfnissen genügen wird. In den übersinnlichen Ideen von Gott und Unsterblichkeit sieht er Inzentive, Anfeuerungs- und Erziehungsmittel, die ihm besonders deshalb notwendig zu sein scheinen, weil sonst das Leben auch unter den günstigsten Verhältnissen ohne besondere Bedeutung sei. Während nun Tyndall und Spencer durch ihre

Redensarten eine Art von Pantheismus hindurchglitzern lassen, hält Mill — den Manichäismus in Reserve. Daß Mill den Gott des Christentums — wenn auch nur in der manichäischen Verzerrung als im Kampfe begriffen mit einem bösen Urprinzip — überhaupt noch passieren läßt, das ist es, was ihm unsere ungläubigen Kulturgelehrten sehr übel vermerkt haben. Und doch hätten sie es ihm wohl verzeihen können. Denn nicht Ersatz, nein, nur Nachhilfe soll ja dieser übersinnliche Gott leisten. Der manichäische Supernaturalismus, so sagt Mill, ist zu schattenhaft und unsicher, als daß er ein dauernder Ersatz für die „Religion der Humanität" sein könnte; aber beide können verbunden werden, und derjenige, „dem die Humanitätsreligion nicht genügt, kann sich, selbst wenn ihm der Manichäismus auf keinen Beweis gegründet scheint, dem gefälligen und ermutigenden Gedanken hingeben, daß derselbe möglicherweise wahr sei. Gesondert von allem dogmatischen Glauben gibt es für diejenigen, die dessen bedürfen, ein weites Gebiet in dem Reiche der Einbildungskraft, welches mit Möglichkeiten, mit Hypothesen, deren Unrichtigkeit nicht zu erweisen ist, bepflanzt werden kann, und wenn etwas in den Erscheinungen der Natur sie begünstigt, ist die Betrachtung dieser Möglichkeiten eine erlaubte Schwäche, welche im Verein mit andern Einflüssen im stande ist, die Richtung der Gefühle und Wünsche auf das Gute einigermaßen zu nähren und zu fördern."

In den zwei andern Essays schielt der „unerbittliche Empiriker" noch stärker zu dem Manichäismus hinüber.

Im Essay „Über die Natur" will er aus der Betrachtung des Übels in der Natur den Beweis herstellen, die Natur sei schlecht; ein allmächtiges, für das Wohl der Geschöpfe besorgtes Wesen könne es nicht geben.

Im Essay „Über den Theismus", der letzten Arbeit seines Lebens, will er es sogar wahrscheinlich machen, daß es wohl einen Gott gebe, aber einen von beschränkter Macht, der mit der dämonischen Natur im Kampfe liege; deshalb müsse der Mensch Gott dem Herrn, der allein die Natur nicht bewältigen könne, helfen, damit es besser werde in der Welt.

Für die Erfahrungsphilosophie unserer Tage war es begreiflicherweise keine geringe Verdemütigung, zu gewahren, wie ihr berufenster Vertreter, der weltberühmte Mill, am Ende eines forschungsreichen Lebens zur Absurdität des Manichäismus seine Zuflucht nahm.

Mit seiner Menschheitsreligion hingegen hat er der Zeitrichtung das Wort geredet; in den weitesten Kreisen sucht man die humanitären Bestrebungen als Religion aufzufassen oder wenigstens an die Stelle der Religion zu schieben. In diesem Sinne sind namentlich die meisten unserer heutigen Sozialdemokraten äußerst religiöse Menschen.

Der Franzose Aug. Comte, welcher eine auf öden Atheismus hinzielende mathematische Verständigkeit mit schwärmerischem, religiös-

sozialem Idealismus zu verbinden trachtet, hatte es bereits versucht, den besagten Menschheitsdienst zu einem vollständigen religiösen Kult auszubilden. Er spricht von Gebet (d. i. „Anbetung der besten Typen, die man erfindet, um sich die Menschheit zu personifizieren"), Morgen- und Abendandacht („Lesung der schönsten Stellen aus unsern Dichtern"), von Schutzengeln („das Weib als Mutter, Frau, Tochter"), von neun sozialen Sakramenten, von Festen und Versammlungen usw. Die allgemeine, alle Völker und Geschlechter in sich enthaltende menschliche Gattung, das ist „das höchste Wesen"; die Erde, woher die Menschheit ihren Ursprung nimmt, ist „der große Fetisch"; zu diesen tritt als dritte Gottheit der Raum oder „die große Mitte".

Unsere deutschen Realisten sind nüchterner, sie lassen lieber alle religiösen Formalien beiseite; es genügt ihrer „Religiosität", das Leben zu genießen, bei Festgelagen Reden zu halten zur pomphaften Verherrlichung von Humanitätszwecken und durch recht viel Geräusch das Wirken des Christentums zu übertäuben.

Bleiben wir bei dem Kerngedanken der skizzierten Religionstheorie. Derselbe besteht darin, daß der Mensch an die Stelle Gottes tritt, um den religiösen Kult der Menschheit entgegenzunehmen. Nur zu leicht muß man bei dem nun einmal vorhandenen religiösen Drange zu solchem Menschenkult gelangen, wenn man sich einzig an die Sinneserfahrung hält, welche uns absolut nichts Übersinnliches, dabei aber im Bereiche der Sinneswelt den Menschen als das Höchste erscheinen läßt. Dabei geschieht es, daß gemütvollen Menschen, wenn sie von der rauhen Wirklichkeit absehen und in stiller Zurückgezogenheit ihren Betrachtungen nachhängen, das Hohe und Vermögende des Menschenwesens in ideal verklärter Gestalt vor die Seele tritt und sie zur Bewunderung und Ehrfurcht vor der Menschheit hinreißt. Der „Mensch", welcher ja in der Tat auf dem Plan dieser Sinneswelt das Höchste ist, erscheint ihnen in theatralisch-feierlicher Beleuchtung.

Unterdessen bemerken aber diese Gelehrten nicht, daß sie die Weltwirklichkeit, welche ihnen mit ihrem ganzen System die nötige Stütze verleihen soll, vollständig unter den Füßen verloren haben und sich bereits mitten in wesenlosen Träumen befinden: mögen sie nun den Gegenstand ihrer Anbetung mit den Machern der „großen Revolution" als das Abstraktum „Vernunft" fassen oder mit Comte demselben eine konkretere Gestaltung zu geben trachten. Es ist, wie Lotze bemerkt, ein harter Zusammenstoß, wenn man mit dieser heiligen Ehrfurcht vor der Menschheit den einzelnen Trägern der Menschheit auf der Gasse begegnet. Wohl gewahren wir überall jene reiche Ausstattung, welche dem Menschen zur Erfüllung einer hohen Aufgabe verliehen ist, aber nicht selten mit Mißgeschick gepaart und oftmals nicht verwendet zur treuen Erfüllung jener Aufgabe. Wahrlich, der Mensch des Empirismus, der auf diese Sinneswelt angewiesene Mensch, erregt weit eher Mitleid und schopenhauerische Verachtung als religiöse Verehrung.

Wäre der Empirismus mit seiner Weltanschauung im Recht, dann wäre allerdings die Selbstvergötterung die für den Menschen einzig mögliche Religion. Aber der Mensch schaue nur sich selber an, und es werden ihm, wofern er nicht von Wahnsinn behaftet ist, alle religiösen Anwandlungen vor dieser „Gottheit" gründlichst vergehen.

712. Die dritte Richtung im Empirismus faßt den „Menschheitsdienst" und damit auch alle Religiosität ganz nüchtern und prosaisch auf als eine Arbeit an der Erhöhung des körperlichen Wohlbefindens für die Gesamtheit der Menschen hier auf der Erde. Also der „Altruismus" als Surrogat für Religion! Als deutscher Vertreter solcher Religiosität kann uns Ernst Laas gelten[1].

Wie alle Empiristen, verzichtet auch Laas auf jede übersinnliche Erkenntnis; hingegen will er auch in jeder erfahrbaren Realität bloße Erscheinung erblicken; dabei ahnt er das Vorhandensein einer übersinnlichen Monas, welche über der Korrelation von Subjekt und Objekt steht und alles zumal ist. In der Religion erkennt er eine Quelle an von hübschen Idealen und gemütvollen Motiven, durch welche dem moralischen Streben und Handeln das erforderliche Maß von Frische, Mut, Hoffnung, Freudigkeit erwüchse.

Hierbei hält aber Laas die Religion als eine Bezugnahme auf Gott keineswegs für notwendig, wenngleich solche sich oftmals als höchst nützlich erweise. „Wir leugnen nicht", erklärt er, „daß die Vorstellungen von Gott als dem allgegenwärtigen Urgrund oder dem allmächtigen Urheber alles hinfälligen Seins, insonderheit unser selbst, als dem Ideal aller sittlichen Vollkommenheit, als dem Lenker alles Weltgeschehens, der alles zum guten Ende hinausführt, der auch für uns väterlich sorgt, aber anderseits uns auch straft, wenn wir wider seine Gebote handeln, daß die Gottesfurcht und Gottesliebe, das Gefühl der Gottesgemeinschaft, Gotteskindschaft u. dgl., daß die Erwartung persönlicher Fortexistenz unermeßlich viel zur Reinigung und Veredelung der sittlichen Anschauungen und zur Erziehung und Besserung der Menschen beigetragen hat und noch für lange Zeit beitragen wird. . . . Kurz, wir leugnen den kulturhistorischen und pädagogischen Nutzen, den die Religiosität den Menschen gebracht hat und voraussichtlich noch weiter bringen wird, auf keine Weise. Was wir leugnen, das ist die Möglichkeit, diese Gefühle jedem zugänglich zu machen; das ist die angebliche Pflicht für jeden, sie zu haben; das ist die wissenschaftliche Beweisbarkeit der ihnen zu Grunde liegenden Ideen; das ist die vermeintliche soziale Unentbehrlichkeit und Unersetzlichkeit." [2] Wenn Laas zur Illustration seiner Hochschätzung der Religiosität auf den größten Realpolitiker unserer Tage Bezug nimmt und die enormen Frömmigkeitsäußerungen zitiert, welche dieser große Staatsmann nach den Aufzeichnungen eines gewissen Herrn M. Busch im Jahre 1870

[1] Idealistische und positivistische Ethik, Berlin 1882. [2] Ebd. 96.

getan haben soll, so können wir die Richtigkeit dieses speziellen Exempels nicht kontrollieren, werden aber durch das Zitat an die Tatsache erinnert, daß es die Laassche Wertschätzung der Religion ist, in der heute viele das Heil des Staates und der menschlichen Gesellschaft erblicken.

Aber was für eine Anschauung von Religion ist das! Durch inhaltslose Ideen, leere Träumereien soll die Reinigung und Veredelung der sittlichen Anschauungen, die Erziehung und Besserung der Menschen bewerkstelligt werden. Laas sagt: „Echte Frömmigkeit ist zu Taten der Entsagung, Hingabe und Barmherzigkeit und Samariterliebe befähigt, zu denen das nüchterne Pflichtgefühl nur in seltenen Fällen und nicht annähernd mit derselben Nachhaltigkeit und Inbrunst sich angetrieben findet." Und Laas erklärt diese echte Frömmigkeit für gegenstandslos, für Lug und Trug! Er hätte doch bedenken sollen, daß die von ihm bezeichnete Religiosität nur insofern jene edeln Früchte zeitigen kann, als der religiöse Mensch sich von der objektiven Wahrheit der solcher Religiosität zu Grunde liegenden Ideen überzeugt halten kann. Sobald der Mensch an der Wahrheit und Zuverlässigkeit jener Erkenntnis zweifelt, durch welche ihm die religiöse Wahrheit vermittelt wird, so ist die ganze Kraft der Religiosität dahin. Wie könnte man von einem verständigen Menschen erwarten, er solle sich in gedachter Voraussetzung im wirklichen Leben von den religiösen Ideen leiten lassen? Also jene Ideen, welchen sogar ein Laas so viel schöne und herrliche Wirkungen zuerkennt, sollen nichts als Irrwahn und Phantastik sein! Man braucht kein gläubiger Christ zu sein, um solche den Menschen entehrende Aufstellung mit Entrüstung abzuweisen. Sogar ein Robespierre konnte mitten in den Schrecken der französischen Revolution in Bezug auf die religiösen Grundwahrheiten sich zu der Einsicht erheben: „Je mehr ein Mensch Geist und Gemüt besitzt, desto mehr liebt er jene Gedanken, die sein Wesen veredeln, sein Herz erheben. . . . Und warum sollten diese Gedanken und Lehren nicht Wahrheit sein? Ich wenigstens begreife es nicht, wie die Natur dem Menschen sollte Erdichtungen eingegeben haben, die nützlicher sind als alle Wirklichkeit."

Laas stellt indessen den Nutzen der angedeuteten Religionsphantastik nicht als wesentlich hin. Er redet nur von einem interimistischen, provisorischen Nutzen und ist (mit Bebel) überzeugt, daß das menschliche Leben und Streben mit der Zeit jene gemütvollen Ahnungen und schönen Fiktionen werde entbehren können. Zudem weiß er dieser Religion auch sehr böse Dinge nachzusagen: oft genug sei sie für die Ausbildung der Humanität und aller ethischen Kultur schädlich und verderblich gewesen; Laas hält sich für berechtigt, alle jene vielen Niederträchtigkeiten, zu denen die Religion von schlechten Menschen im Verlaufe der Geschichte mißbraucht worden ist, ohne weiteres der Religion selbst auf Rechnung zu setzen. Deshalb geht seine Ansicht dahin, man müsse streben, sich, unter

Beiseitelassung jener zarten Illusionen und einander widerstrebenden Glaubensvorstellungen, an die Wirklichkeit, an das Diesseits, an das Irdische und Menschliche zu halten. Hier kämen nun die Bedürfnisse, Gefühle und Ansprüche der Menschen außer uns als Grundlage für eine höhere Lebensauffassung in Betracht; in den Erwartungen und Ansprüchen unserer Umgebung liege der Ursprung aller unserer Pflichten und auch Rechte. Alle moralischen Anmutungen sind, wie er sagt, Erzeugnisse von Bedürfnissen und Erfahrungen des menschlichen Gemeinschaftslebens. Ein wohlgebildetes Gemüt wird bis zur formellen Ablehnung aller Jenseitigkeiten und Unerkennbarkeiten vorgehen, dafür aber die irdische „Ewigkeit", d. h. die Vielheit der Menschen in ihrer diesseitigen Dauer betrachtet, um so inniger erfassen, um alsdann alle Werte nach der objektiven (allgemeinen) vorhersehbaren Lustergiebigkeit zu bemessen und sich den „allgegenwärtigen Gesamtinteressen der Menschheit" zu Dienste zu stellen. Unter blasphemischer Anspielung auf die Grundlehre des Christentums nennt er den in seinem Sinne „humanisierten Menschen" den „Gottmenschen". In dem herbeizuführenden bequemsten und genußreichsten Zustande für das Ganze der Menschheit in den Verhältnissen des Diesseits erblickt er Augustins *Civitas Dei,* das Reich Gottes auf Erden, und sagt: „Alle diejenigen, welche nicht sowohl beten, daß dieses Reich komme, als nach Kräften dafür tätig sind, würden dann nicht mit Unrecht als praktische Christen und Mitglieder der unsichtbaren Kirche zu bezeichnen sein." [1]

Den Wert solcher „Religion" dürfen wir auf sich beruhen lassen. Laas erblickt in seiner Formulierung der empiristischen Humanitätsreligion den „immanenten und zugleich sozialistischen, sozusagen sympathischen Glauben"; in Wirklichkeit besagt aber dieselbe die formellste Ablehnung jeder Religion.

Genug über die Erfahrungsphilosophie. Sie sieht die Religion nicht an als beruhend auf fester Erkenntnis irgend einer über die Sinneswelt hinausführenden Wahrheit, sondern nur als ein angebornes oder vielmehr angewöhntes Gefühl, welches über die Schranken des täglichen Lebens hinausschwärmt, als eine vernunftlose Gefühlszimperlichkeit, als eine erlaubte, ja in gewisser Hinsicht nützliche Schwäche, die in irgend einer Weise befriedigt sein will.

§ 2.

Religion des Kritizismus.

713. Vom Empirismus, dem eigentlichen Boden des modernen Kulturlebens, werfen wir unsern Blick auf den höchsten Gipfel des modernen Denkens, auf den kritischen Idealismus. Wie bekannt, frißt derselbe in seiner zersetzenden Kritik alle Wirklichkeit außer

[1] Idealistische und positivistische Ethik 239.

uns auf und läßt die Welt mit allem, was darin ist, in reinen Gebilden unseres Geistes oder in bloßen Affektionen unseres Organismus bestehen. Einiges träumen wir uns hin als scheinbar wirkliche Welt, anderes träumen wir uns hin als Ideale. Mit ersterem befaßt sich die Wissenschaft, mit letzterem Kunst und Religion. Daraus ist schon ersichtlich, daß wir hier im wesentlichen ganz das nämliche zu verzeichnen haben, was wir bei den Realisten sahen. Der Unterschied ist mehr nebensächlich. Die modernen Realisten halten sich zunächst an die faktische Eigentümlichkeit der menschlichen Natur und weisen der Religion entweder den Skeptizismus oder die Menschheit als Objekt an. Die Idealisten hingegen fassen mehr den idealen Charakter der Religionsgebilde ins Auge; als Religionsobjekt haben sie nur — Phantasien. Bei allen handelt es sich aber nur um die Befriedigung eines vorhandenen Gefühlsbedürfnisses.

Auch darin folgen die Idealisten den Positivisten, daß sie sich mit Begeisterung dem Humanitätskult hingeben. Nur haben sie das Eigentümliche, daß für sie dieser Kult mit der Religion nichts zu schaffen hat. „Ein gewisser Kultus der Humanität", sagt F. A. Lange (wohl der berühmteste Sprecher dieser Richtung), „hat sich schon jetzt angebahnt, aber er enthält zum Glück keinen Keim eines Kirchenwesens. Die Feste zum Andenken an große Männer, an die Begründung wichtiger Pflegestätten der Kultur, die großen nationalen und internationalen Zusammenkünfte zur Pflege der Wissenschaften und Künste sind weit gesundere Anfänge eines Zeitalters der Humanität als der willkürlich zusammengesetzte Heiligenkalender Comtes usw. Jene neueren Veranstaltungen sind durchaus verschieden von allem, was man als Religion zu bezeichnen pflegt. In den großen Männern feiern wir nicht Dämonen, von deren Gewalt wir uns abhängig fühlen, sondern herrliche Blüten und Früchte an einem Stamme, zu dem auch wir gehören." Die Religion wird aber dadurch nicht völlig beseitigt: sie läuft neben dem Humanitätskult als eine gleichberechtigte edle Gemütsschwärmerei einher. „Der echte Idealismus wird stets neben die Erscheinungswelt eine Idealwelt stellen und der letzteren, selbst wenn sie nur als ein Hirngespinst auftritt, alle diejenigen Rechte einräumen, welche aus ihren Beziehungen zu unsern geistigen Lebensbedürfnissen folgen." Nicht ohne Wärme spricht Lange von der Notwendigkeit der religiösen Gefühlsbefriedigung, deren vollendetste Verwirklichung er in Schillers philosophischen Dichtungen erblickt. Das Wesen der Religiosität setzt er in die „Erhebung der Gemüter über das Wirkliche und in die Erschaffung einer Heimat der Geister" [1]. Dieser ideale Trieb soll ebenso wie unsere Erkenntnis seinen Grund ausschließlich in unserer subjektiven Organisation besitzen. In gewissem Sinne sind die Ideen der Religion unvergänglich, denn sie sind

[1] Lange, Geschichte des Materialismus II 547.

entzückend. „Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonnen Raffaels des Irrtums zeihen? Jene Bilder von Tod und Auferstehung, die das Ergreifendste und Höchste, was die Menschenbrust durchbebt, aussprechen, wo keine Prosa mehr fähig ist, die Fülle des Herzens mit kühlen Worten darzustellen: jene Lehren endlich, die uns befehlen, mit dem Hungrigen das Brot zu brechen und dem Armen die frohe Botschaft zu verkünden — sie werden nicht für immer schwinden, um einer Gesellschaft Platz zu machen, die ihr Ziel erreicht hat, wenn sie ihrem Verstande eine bessere Polizei verdankt und ihrem Scharfsinne die Befriedigung immer neuer Bedürfnisse durch immer neue Erfindungen.“ [1]

Vor Lange hatten schon andere, darunter namentlich Jakob Friedrich Fries, das gleiche gesagt. Lange hat diesem von Skeptizismus getragenen und in Skeptizismus ausmündenden Idealismus neue Anhänger erworben. Es sei hier nur der uns schon bekannte Polytechnikumsphilosoph Fritz Schultze genannt.

„Der Kritizismus“, sagt Professor Schultze[2], „erweist sich überall als ein zweischneidiges Schwert; er trifft in gleichem Maße die Beweisversuche des Atheismus wie des Nicht-Atheismus. Denn da das Ding an sich seinem Wesen nach unerkennbar bleibt, so kennt er oder anerkennt er kein einziges, weder positives noch negatives Dogma, insofern es sich für absolut wahre und bewiesene Erkenntnis ausgeben will.“ Wenn nun aber auch nach Schultzes ausdrücklicher Versicherung keine einzige Lehre über die Existenz oder das Wesen Gottes bewiesen werden kann, so werden wir doch belehrt, daß die Gottesidee auf einem subjektiv notwendigen, d. h. nicht etwa bloß individuellen, sondern menschlich allgemeingültigen Glauben, auf einer physiologischen Einrichtung unseres Organismus beruht. Ja noch mehr: Religion soll in dieser Beziehung nicht schlimmer situiert sein als Wissenschaft. „Auch die Wissenschaft“, so behauptet Schultze, „verhält sich in dem in Frage stehenden Punkte nicht um einen Deut anders als die Religion, denn auch die Wissenschaft, alle Wissenschaft, beruht in ihrem letzten Grunde nicht auf einer absoluten Erkenntnis, sondern auf einem allgemein menschlich notwendigen Glauben; sie beruht nämlich auf dem Grundsatze der Kausalität, daß alles seine Ursache haben müsse. Dieser Satz ist aber weder induktiv noch deduktiv beweisbar, und doch, weil aus unserer psychophysischen Organisation folgend, für uns absolut unbezweifelbar. Das Grundaxiom der Kausalität ist also ein Glaube, zwar nicht im Sinne Humes — denn da ist er nur ein aus Gewohnheit entstandener und relativ zufälliger —, sondern ein für uns unumgänglich notwendiger Glaube, da er die Grundorganisation unseres gesamten Geisteslebens ausmacht. . . . Wissenschaft und Religion beruhen beide auf demselben

[1] Lange, Geschichte des Materialismus 561.
[2] Philosophie der Naturwissenschaft II 394.

Grundstein: aus demselben in uns liegenden Ursächlichkeitstriebe geht Wissenschaft und Religion hervor."

Auch bei Schultze begegnen wir Anklängen an den Pantheismus, nicht in spinozistisch-objektiver, sondern in idealistisch-subjektiver Färbung. „In der Vorstellungswelt, welche die gesamte den Menschen erschlossene Natur umfaßt, offenbart sich der göttliche Urgrund." „Naturforschung ist auch Gottesforschung"; überall quillt die Offenbarung des Göttlichen. „Die Zahl der Propheten ist deshalb auch keine beschränkte: in einem jeden ernsten Forscher und ernsten Finder, der das Reich des menschlichen Denkens und Handelns erweitert, d. h. ein neues Stück des göttlichen Seins in das Bewußtsein der Menschheit eintreten läßt, verehrt die kritische Religion einen Gottespropheten." [1]

Diese Gottesidee, welche nach der Lehre des Kritizismus nach Art einer Halluzination mit Notwendigkeit in jedem Menschengeiste entstehen soll, gleicht aber einem unbeschriebenen Blatte, einem leeren Gefäße. Nun „füllt jeder Mensch mit Notwendigkeit aus seiner Phantasie die Gottesidee mit dem seiner Entwicklungsstufe entsprechenden Vorstellungsinhalt aus. So entstehen also mit Notwendigkeit unendlich viele Formen der Religion oder Religionen, welche alle psychologisch notwendig und insofern relativ (für das jeweilige Individuum) richtig und wahr sind, und von denen doch keine einzige die absolute Wahrheit ist".

Hieraus ergibt sich denn auch die Existenzberechtigung und die Existenznotwendigkeit sämtlicher, auch der widersprechendsten und absurdesten und obszönsten religiösen Anschauungen. Ein auf der Höhe des Kritizismus stehender Mann muß ausnahmslos alles sein und alles mitmachen können. „Wer vor einer Aphrodite-Statue nicht Hellene, vor einem Muttergottesbilde nicht mittelalterlicher Katholik, vor einem Kaulbachschen Reformationsbilde nicht Protestant und der Natur gegenüber nicht Pantheist sein kann, der versteht keines von diesen. Einem universell gebildeten Menschen ist es ganz unmöglich, in dogmatischer Weise nur eine religiöse Richtung ausschließlich zu haben; nur ein einseitig entwickelter Mensch kann das ertragen." [2] „Jede Religion ist eine relativ wahre: eine falsche wird sie in dem Momente, wo sie sich für die absolut wahre und einzig berechtigte hält." [3]

Indem Professor Schultze diese letzten Worte schrieb, hat er sich und sein ganzes System zum Fall gebracht. Wer auch nur eine einzige Religion als „falsch" denunziert, unterscheidet notwendig zwischen wahr und falsch; wer aber eine solche Unterscheidung macht, der erkennt an, daß es in der objektiv-transzendenten Ordnung einen Sachverhalt gibt, dem der subjektiv-immanente Inhalt menschlicher Vorstellung entweder entspricht oder nicht entspricht. Dies veranlaßt

[1] Ebd. 405. [2] Ebd. 409. [3] Ebd. 410.

uns, Fritz Schultze (wie überhaupt allen Kritizisten) die Vorhaltung zu machen: Entweder hält er alle den in seinem Buche niedergelegten Lehren widersprechenden Ansichten für wahr oder für falsch. Hält er sie alle für wahr, warum hat er denn so viel Papier und Druckerschwärze verschwendet? Hält er sie für falsch, wie hat er denn die Stirn, zu leugnen, daß es außerhalb der subjektiven Akte zwischen Wahrem und Falschem einen objektiven, sehr bedeutsamen Unterschied gibt? Über das Kausalitätsgesetz und dessen Anwendung bei den Gottesbeweisen haben wir uns anderswo (n. 18 u. n. 637 ff) ausgesprochen[1].

Die mitgeteilten Proben geben uns von der ganzen kritizistischen Religionsanschauung ein klares Bild. Die Religion gilt als poetische Gemütsanlage ohne allen Gegenstand. Darum wären auch alle Religionen gleichwertig; nur jene wäre falsch, welche für ihre „Ideale" Wirklichkeit beansprucht. Mit Recht bemerkt Heman: „Ein Menschengeschlecht, das an einer Religion mit nur poetischer Wahrheit Befriedigung fände, müßte schon geistig und physisch weit heruntergekommen sein; ein gesundes und normales Geschlecht will eine Religion, die Wahrheit bietet, nicht bloß poetische, sondern reine, wirkliche und ungekünstelte Wahrheit für Gemüt und Verstand." Das ist das Verbrechen des Kritizismus, daß er da Poesie, leere Faselei bietet, wo jedermann Wirklichkeit erwartet.

714. Den Grund zu solcher Auffassung finden wir von Kant gelegt; wenngleich anzuerkennen ist, daß Kant mit dem Ernste seiner praktischen Vernunft unendlich höher steht als ein Lange mit der Spielerei eines im menschlichen Organismus begründeten poetischen Gefühlsdranges. Nach Kant kann der Mensch mittels der theoretischen Vernunft von dem Übersinnlichen keine Erkenntnis haben; die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, Freiheit sind leere Voraussetzungen der praktischen Vernunft behufs Vollziehung des Moralgesetzes; die Religion ist eine Fiktion des Gemütes, um unsere moralischen Pflichten als göttliche Gebote uns vorzustellen. „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote", wobei zu beachten ist, daß nach Kants Lehre unsere moralischen Pflichten nicht deshalb Pflichten sind, weil sie auf göttlichen Geboten beruhen, sondern daß wir umgekehrt das direkte Bewußtsein von unsern Pflichten nur aus Zugeständnis gegen menschliche Schwäche als göttliche Gebote betrachten[1]. Kant selber gesteht ein, wie spärlich und unbestimmt die Erkenntnis der übersinnlichen Wahrheiten, die er vermittelst der praktischen Vernunft wiedergewinnen wollte, bleiben müsse. Sagt er doch gerade heraus, ein betender Mensch, der nicht

---

[1] Man vergleiche auch unsere Schrift „Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft" 77.

[2] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Rosenkranzsche Ausgabe X 183.

bloß Wünsche ausdrücke, sondern Gott anrede, sei des Wahnwitzes verdächtig, weil er sich gebärde, als sei er von Gottes Gegenwart überzeugt, da er nicht einmal Gottes Dasein mit voller Gewißheit behaupten könne[1]. Der herkömmliche Religionsbegriff stellt uns die Religion bekanntlich dar als eine aus der festen Erkenntnis sich ergebende Pflicht gegen Gott. Bei Kant also hat sich der fundamentale Abfall vollzogen. Es ist nur unabweisbare Konsequenz, wenn der nachkantische Idealismus in unsern Tagen die Religion als eine zwar notwendige, aber unwahre und grundlose Halluzination mit dürren Worten anerkannt wissen will. „Eins ist sicher", sagt Lange, „daß der Mensch einer Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt bedarf, und daß die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes in solchen Schöpfungen zusammenwirken. Soll aber diese freie Tat des Geistes immer und immer wieder die Truggestalt einer beweisenden Wissenschaft annehmen? Dann wird auch der Materialismus immer wieder hervortreten und die kühneren Spekulationen zerstören, indem er dem Einheitstriebe der Vernunft mit einem Minimum von Erhebung über das Wirkliche und Beweisbare zu entsprechen sucht."

Man muß also der religionsbedürftigen Menschheit mit dem Dichter zurufen: „Wage du zu irren und zu träumen." Man muß, wie man sich auszudrücken beliebt, „allen Fanatismus und Aberglauben dadurch zu überwinden trachten, daß man den Inhalt der Religion offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie" verlegt. Die Wirkung solcher Religion besteht nur darin, daß durch die Erhebung der Gemüter über das Wirkliche gewisse „psychische Prozesse" hervorgerufen werden. Die vorhandenen Religionsformen müssen darum allmählich „geläutert" werden in der Art, wie Schiller in seinem „Reich der Schatten" die christliche Erlösungslehre zu der Idee einer ästhetischen Erlösung verallgemeinert hat, ohne dabei die Götter Griechenlands verleugnen zu müssen. Mit andern Worten: Der altfränkische Religionsguckkasten mit seinen Bildern: Religionswahrheiten genannt, muß einmal gründlich repariert und modernisiert werden. Das Publikum wünscht es. Dies ist der von Lange und dessen Gesinnungsgenossen in Bezug auf Religion vertretene Standpunkt.

Es ist nicht überflüssig, festzustellen, daß man es in unserer Zeit wagen darf, ein so unwürdiges Possenspiel ausdrücklich und in ernstgemeinter, weitläufiger Darstellung vernünftigen Menschen zuzumuten. So weit sind wir gekommen, daß Koryphäen der modernen Wissenschaft die religiöse Menschheit wie eine bedauerliche Herde von Halluzinanten behandelt wissen wollen! Gleichsam zum Hohn und Spott für das, was bis jetzt der Menschheit für das Heiligste galt, erklärt man alle Lehren der Religion für „wahr", das heißt für wahre Hirngespinste; spricht man ihnen eine „Wirklichkeit" zu, d. h. die Wirk-

[1] Ebd. 239.

lichkeit von Träumen eines exaltierten Gemütes; preist mit begeisterten Worten den „Wert" der Religion, denn „ein Wahn, der mich beglückt, ist ja eine Wahrheit wert, die mich zu Boden drückt", wie es bereits Wieland gesungen hat. Möchten doch endlich alle ehrlichen Deutschen die Augen öffnen, um zuzusehen, was für einen Wust von Niedertracht und Unverstand man ihnen unter der modernen Kultur- und Bildungsphrase darbietet.

Wir haben jetzt zwei verschiedene Gruppen — moderne Realisten und kritizistische Idealisten — betrachtet; wir werden demnächst zwei weitere Gegensätze: Pantheisten und Materialisten, in prüfenden Augenschein zu nehmen haben.

§ 3.

Religion des Pantheismus.

715. An dritter Stelle tritt uns die Religion des Pantheismus entgegen. Natürlich will auch der Pantheismus — und er vor allem — Religion besitzen, obgleich er sich als Monismus, als All-Eins-Lehre, durch die Vereinerleiung aller Wesen zu einem Urwesen die Möglichkeit jeder Religion (als eines realen Verhältnisses zwischen zwei Wesen) abgeschnitten hat.

Kein anderer als der Monist E. v. Hartmann hat gegen den abstrakten Monismus diese ganz richtige Bemerkung gemacht: „Der abstrakte Monismus will seinem Gott zu viel auf einmal geben; indem er dem Objekt des religiösen Verhältnisses nicht weniger als alles geben zu können meint, läßt er für das Subjekt desselben, für den Menschen, keine Realität mehr übrig und zerstört damit die Realität des religiösen Verhältnisses selbst."[1] Für seinen eigenen Monismus glaubt v. Hartmann die Religion retten zu können, indem er ihn zum konkreten stempelt, d. h. behauptet, der Mensch sei kein leerer Schein, sondern ein objektives Phänomen, ein Akzidens, eine Tätigkeit des All-Eins. Torheit! Als wenn zwischen einem Tätigen und dessen eigener Tätigkeit oder Erscheinungsweise ein wirkliches religiöses Verhältnis denkbar wäre. Doch sehen wir uns den Schwindel einmal an. Also die Religion des Pantheismus.

Scheinbar steht dieser heutzutage sehr beliebte Artikel im schroffsten Gegensatze zu den soeben vorgezeichneten realistischen und idealistischen Anschauungen. Im Grunde aber ist's der nämliche Abfall von Gott, die nämliche den letzteren überkleisternde Gefühlsweichheit.

Ursprünglich ließen fast alle pantheistischen Systeme die Religion ausschließlich in einer Art von Erkenntnis oder Anschauung bestehen. Dies war z. B. der Fall in den Systemen der Hindu, Tibetaner, Chinesen. Bei den Neuplatonikern und Gnostikern war gleichfalls das spekulative Interesse das wesentlichste Moment in der Religion; bei den späteren Manichäern sowie Albigensern war eine ähnliche An-

[1] Das religiöse Bewußtsein der Menschheit, Berlin 1882, 364.

schauungsweise sogar die Quelle der traurigsten sittlichen Verirrungen. Und ebenso trägt der moderne Pantheismus dieselbe intellektualistische Übertreibung zur Schau. Spinoza läßt die Religion in der intellektuellen Liebe Gottes bestehen, die mit der philosophischen Erkenntnis Gottes und des Menschen zusammenfalle. Auf demselben Boden steht Lessing. Daß Lessing wesentlich Spinozist ist, steht außer Zweifel; es fragt sich nur, in welchem Grade er es war[1]. „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. Ἓν καὶ πᾶν — ich weiß nichts anderes." Das Fundament des religiösen Glaubens findet er in dem beseligenden Gefühl des Herzens, das seine Wahrheit in sich selbst trage. Für den Lessingschen Standpunkt dürfte charakteristisch sein, daß die Ethik, wie solche auf dem Boden des christlichen Gottesglaubens gepflegt wird, möglichst viel in den Pantheismus hineingezerrt wird. Daher die haarsträubenden Widersprüche.

Ähnlich machte es der ältere Fichte, welcher als Kants unmittelbarer und konsequenter Nachfolger den im Kantianismus grundgelegten Monismus zur Blüte brachte. Nach Fichtes Lehre besteht die Religion in seligem Betrachten, welches in allem Mannigfaltigen die Erscheinung des einen göttlichen Lebens erblickt; sie ist nicht praktisch, hat überhaupt für unsern Lebenswandel gar keine Bedeutung. Dafür ist die Moralität bestimmt: und es wäre eine tief gesunkene Gesellschaft, in welcher Religion als Triebfeder zu moralischer Handlungsweise gebraucht werden müßte. Religion ist bloße Erkenntnis; sie macht, daß der Mensch sich selbst durchschaue, niemals tritt sie in die Erscheinung, aber sie vollendet den Menschen innerlich, macht ihn durchaus klar und selig: in der Erkenntnis liegt die wahre Heiligung des „Gemütes".

Hegel erblickt in der Religion das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, das Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes: die aus diesem Bewußtsein resultierende Freiheit, das sei Religion. „Die Religion ist die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe: in der Beschäftigung mit ihr entladet sich der Geist aller Endlichkeit, sie ist das Bewußtsein der absoluten Wahrheit. In dieser Region des Geistes strömen die Lethefluten, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, alle Härten, Dunkelheiten der Zeit zu einem Traumbild gestaltet und zum Lichtglanze des Ewigen verklärt." Gewiß, in diesen Hymnus könnte man einen wahren, ergreifenden Sinn hineinlegen, wenn nicht dessen Grundton der Pantheismus wäre und in den Religionsbegriff einen schrillen Mißklang hineinbrächte.

Dies sind die Hegelschen Ideen, denen während der letzten Dezennien die gegen das positive Christentum sturmlaufende „hohe Wissenschaftlichkeit" auch im Auslande Verbreitung verschafft, um

[1] A. Baumgartner, Lessings religiöser Entwicklungsgang.

eine antichristliche oder wenigstens unchristliche Religiosität in Gang zu bringen. So arbeiten in Italien A. Vera und Raffaele Marino, in England Stirling und der Glasgower Theolog John Caird usw. Auch in den ersten christlichen Jahrhunderten gab es bereits solche Gelehrte; der hl. Augustinus nannte sie Leute, die aus Stolz Wahnsinn reden: *homines superbe delirantes.*

Auf demselben pantheistischen Standpunkte bewegen sich (unter größeren oder geringeren Abweichungen) gar viele Koryphäen der deutschen Literatur und Wissenschaft. An Jacobi schreibt Goethe (im Jahre 1786): „Wenn Du sagst, man könne an Gott nicht glauben, so sage ich Dir, ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der *scientia intuitiva* spricht und sagt: *hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorumdam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum,* so geben mir diese Worte Mut, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von deren *essentia formali* ich mir eine adäquate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindesten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist." Von Spinoza sagt Goethe, er beweise nicht das Dasein Gottes, das Dasein sei Gott; „und wenn ihn andere darum *Atheum* schelten, so möchte ich ihn *Theissimum et Christianissimum* nennen und preisen".

Goethe gestaltete die spinozistische Religion zu einer poetischen Naturbetrachtung. Nun, eine solche, und zwar eine viel poesievollere und dabei wahre, hätte er auch auf dem Standpunkte der christlichen Weltauffassung haben können; die Natur hätte ihn alsdann aufwärts und nicht abwärts geführt; sie hätte ihn ahnen lassen die unendliche Vollkommenheit des Schöpfers. Jetzt war die Natur selbst Goethes Gottheit. Die christliche Weltauffassung war Goethe völlig fremd. Sonst hätte er nicht (in den Gesprächen mit Eckermann, Februar 1831) den Gott Christi, den er anerkennt als „das Wesen seines (Christi) eigenen schönen Innern, voll Güte und Liebe wie er selber", ablehnen können mit den von großem Mißverstande zeugenden Worten: „Da nun aber das große Wesen, welches wir die Gottheit nennen, sich nicht bloß im Menschen, sondern auch in einer reichen, gewaltigen Natur und in mächtigen Weltbegebenheiten ausspricht, so kann auch natürlich eine nach menschlichen Eigenschaften von ihm gebildete Vorstellung nicht ausreichen."

Goethe war übrigens viel zu sehr unmittelbar genießender Naturmensch, als daß er sich um die religiöse Seite seiner Weltanschauung hätte bekümmern sollen. Ihm war schließlich alles recht, was auf ihn einen hübschen Eindruck machte. An Jacobi schrieb er (6. Januar 1813): „Ich für mich kann bei den mannigfaltigen Richtungen meines Wesens nicht an einer Denkweise genug haben; als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist dagegen als Naturforscher, und eines so entschieden wie das andere. Bedarf ich eines Gottes

für meine Persönlichkeit als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt." Von diesem Standpunkte aus ist Goethe auch „Christ" gewesen, insofern er auch der christlichen, ja sogar spezifisch katholischen Lehre eine schöne Seite abzugewinnen weiß. Er sagt: „Das höchste Lob gebührt der christlichen Religion, deren reiner, edler Ursprung sich immerfort dadurch betätigt, daß nach den größten Verirrungen, in welche sie der Mensch hineinzog, ehe man sich's versieht, sie sich in ihrer ersten liebenswürdigen Eigenschaft zur Erquickung des sittlichen Menschenbedürfnisses immer wieder hervortut."

Beachten wir die echt moderne Formulierung der religiösen Frage. Früher fragte man: Wozu bin ich im Grunde meines Wesens Gott gegenüber mit sittlicher Notwendigkeit verpflichtet? Heute lautet die Frage: Was bedarf ich gemäß der poetisch-sentimentalen Veranlagung meines Wesens? Gott ist nicht mehr das Erste und Höchste: an Gottes Stelle hat sich der Mensch ins Zentrum aller Dinge gesetzt, um alles auf sich zu beziehen.

Die sog. romantische Schule bietet uns in ihrem Beginne Spuren der gleichen pantheistischen Religiosität dar. Friedrich Schlegel (in seiner ersten Periode) erklärt, die Religion bestehe in Wissenschaft und Poesie, Novalis findet die Religion im befriedigten Wissen. Allmählich aber machte sich diese Richtung von jenem „Schauen", welches man damals „Denken" nannte, los, um sich einem schwärmerischen poetischen Drängen und Stürmen zu überlassen. Hatte schon die gesamte spinozistische Spekulation die Tatsachen und Gesetze der Wirklichkeit keck übersprungen, so wurde jetzt die Spielerei nach der Gefühlsrichtung hin fortgesetzt, indem die Gestaltungen der produktiven Phantasie ausschließlich „poetische" wurden. Poesie und Religion schwammen ineinander zu einem „magischen Idealismus", der bei Novalis so weit ging, im „Mitleid mit der Gottheit" die religiöse Aufgabe zu erblicken und „unendliche Wehmut" als den Charakter der Religion zu bezeichnen. „Noch ist keine Religion, man muß eine Bildungsschule echter Religion erst stiften." Das Vorbild für das Zukunftsideal der Religion findet er (zum größten Ärger alter und neuer Katholikenhasser) im mittelalterlichen Katholizismus![1] Für einzelne Romantiker wurde der Bruch mit der gänzlich verrannten Spekulation, verbunden mit der Hinwendung zur idealeren, lebensvollen Wirklichkeit, Veranlassung, die gänzlich aus dem Bewußtsein verlorene Kirche Christi wieder aufzusuchen und auch glücklich wieder aufzufinden.

Gar vieles wäre hier noch zu sagen, wenn wir eine vollständige Geschichte der Religionsphilosophie zu schreiben hätten. Namentlich verdiente noch der Einfluß Schellings und K. Chr. Fr. Krauses einer besondern Erwähnung. Aber nichts Neues finden wir da. Nach Krause besteht Religion in jener Gottinnigkeit, mit welcher sich die

[1] Im Aufsatze „Die Christenheit oder Europa" (Werke. I[4] 180 ff).

endlichen Vernunftwesen ihres „Wesenvereinlebens“ in Gott bewußt sind. Schelling läßt die Religion das Anschauen des Unendlichen im Endlichen sein. Es ist indes wohl zu beachten, daß das pantheistische Erkennen, Bewußtsein, Anschauen viel eher den Charakter eines höheren „Gefühls“ besitzt, jedenfalls aber mit dem eigentlichen Erkennen und dem strengen Wissen nichts zu tun hat. Es ist, wie Schleiermacher sich ausdrückt, ein „transzendenter Urakt des Bewußtseins“, welcher eine „höhere Einheit von Gefühl und Anschauung“ bildet.

Die Religion der Pantheisten ist eben ein eigenartiges Ding; sie besteht nicht in einem näher zu bestimmenden Gebrauche unserer Geisteskräfte, sondern ist ein objektives substantielles Band der Gottheit mit dem Menschen, ein realer Prozeß, in welchem die Gottheit sich allmählich bewußt wird. „Die Einheit in dem Verhältnisse zwischen Gott und Menschen ist, daß Gott nicht nur von uns gedacht wird, sondern daß er auch das ihn in uns Denkende selber ist.“ [1]

716. Mit Fr. Daniel Ernst Schleiermacher, dem Schöpfer der preußisch-protestantischen Union, beginnt innerhalb der pantheistischen Strömung eine wenigstens dem Scheine nach neue Religionstheorie. Strauß [2] hat sich in seiner Charakteristik Schleiermachers der Mühe unterzogen, unwiderleglich darzutun, daß dessen Religion im Grunde nichts ist als Spinozismus. Der Berliner Theolog Otto Pfleiderer [3] stimmt dem zu und findet das Eigenartige Schleiermachers darin, daß er, der Theolog unter den Romantikern, das Recht und den Wert der Unmittelbarkeit, des Gefühls und der Phantasie, der Ahnung und Anschauung speziell auf das religiöse Gebiet anwandte. Damit hat er, meint Pfleiderer, die frühere protestantische Mystik zum „Jungbrunnen für die alternde Theologie“ gemacht. „Hatte die Wolffsche Aufklärung die Religion auf vernünftige Gedanken über Gott und Welt, Kant dieselbe auf moralische Maximen und Postulate reduziert, alle aber Gefühl und Phantasie aus der Religion gestrichen und in Acht erklärt, so dreht Schleiermacher die Sache geradezu um und will, in ebenso starker Übertreibung der andern Seite, nichts als Gefühle und Anschauungen für Religion gelten lassen.“

Auch bei Schleiermachers Vorgängern war das Gefühl schon in die Religiosität hineingeschlichen. Während aber die früheren Pantheisten die religiöse Gefühlsbefriedigung von einer vorgeblichen Erkenntnis herleiteten, will der „fromme“ Schleiermacher in schroffem Gegensatze hierzu die Gefühlsbestimmtheit in keiner Hinsicht auf Wissen begründet sein lassen. Hegel hatte es mit ausdrücklichen Worten seiner Religion zum Vorzug angerechnet, daß sie nicht einem Hunde zugeschrieben werden könne, sondern dem Men-

---

[1] Marheinecke, Lehrbuch der Dogmatik [2] § 312.
[2] Charakteristiken und Kritiken 166 ff. [3] Religionsphilosophie I 319.

schen eigentümlich sei. In den Augen vieler modernen Vertreter der Wissenschaft besitzt Schleiermacher das Verdienst, einem Religionsbegriff das Wort geredet zu haben, der es möglich macht, auch dem Hunde Religion beizulegen. Die Religion ist für ihn „Abhängigkeitsgefühl", das All-Eins „im Gefühl haben", „Sinn und Geschmack für das Unendliche", „das in der höchsten Richtung aufgeregte Gefühl", „unmittelbares Erlebnis", „ein dem Weltall sich hingebendes Gemüt", „Andacht zur Natur". Als man ihm die Einwendung machte, das Gefühl müsse sich doch notwendig auf Gedachtes beziehen, und darum müsse die Idee Gottes im religiösen Leben vorausgehen, antwortete er, daß die Frömmigkeit vorhanden sein könne, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen, die Idee Gottes gehöre nicht zur Frömmigkeit. Glaubenssätze, so sagt er, seien nichts als Auffassungen der frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt. Es sei darum, wie es in der Natur des Gefühls liegen müsse, die Religion eines jeden Menschen eine andere, geradeso wie die Musik eines jeden Volkes. Die dogmatische Seite der Religion sei etwas durchaus Fließendes, Subjektives. Alles in der Religion sei wahr, insofern es rein im Gefühle erwachsen sei.

Der ungläubige Spinoza wird daher von Schleiermacher gepriesen als „der heilige, verstoßene: ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe — voller Religion war er und voll heiligen Geistes".

717. In der von Schleiermacher angebahnten oder vielmehr aufgefrischten Richtung erblicken wir heute die Religionstheorie der wissenschaftlichen Theologie des Protestantismus. Unter völliger Darangabe des christlichen Standpunktes und des Gottesglaubens ist diese Theologie mit Sack und Pack zum Pantheismus abgefallen: nur die christliche Uniform hat die Fahnenflüchtige mitgenommen, allerdings in einem sehr reduzierten Zustande. Der Keim dieses Abfalles war mit der Reformation gegeben. Der auf das innere Bewußtsein hin unternommene Umsturz der bestehenden religiösen Ordnung, die Leugnung der menschlichen Selbsttätigkeit, die Auffassung der Sünde als einer Beschränktheit der Natur, die auch im Gerechtfertigten verbleiben müsse, die durch kein Gesetz beengte Freiheit des Christenmenschen, die alleinige Betonung eines vertrauensseligen Glaubensgefühls: das und manches andere sind ja Gebarungen, welche nur auf der Basis pantheistischer Weltanschauung bei denkenden Menschen einen Schein von Berechtigung beanspruchen können. Mit Recht betont daher Otto Pfleiderer die Vorliebe Luthers für jenes Büchlein „Deutsche Theologie", welches reich ist an pantheistischen Gedankenwendungen: er behauptet ganz zutreffend, „in der Tiefe der Lutherschen Glaubensmystik und Christusgnosis seien bereits alle die Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen gewesen, welche später in der protestantischen Wissenschaft sich erschließen sollten".

„In dem mystischen Element, welches Luthers religiöser Genius der protestantischen Theologie als kostbarstes Angebinde in die Wiege gelegt hat, liegt das unzerreißbare Band, welches die protestantische Theologie mit der tieferen, spekulativen Philosophie (d. h. dem Pantheismus) von jeher verknüpft hat und für immer verknüpft halten wird.“ [1] In allen den Revolten, welche der Menschengeist seit dem 16. Jahrhundert innerhalb der christlichen Gesellschaft ausgeführt hat und noch plant, um sich allem Höheren zu entwinden und alle „Bindungen“ abzuschütteln, dürfen wir weiter nichts erblicken als die Blüten der „reformatorisch reinen Idee des Protestantismus, wie solche sich in den verschiedenen spekulativen Religionsphilosophien der neuen Zeit“ weiterentwickelt. Zur Kennzeichnung der ganzen Richtung muß es uns genügen, einige der hervorragenden Vertreter derselben namhaft zu machen.

Zuerst begegnen wir dem Theologen Joh. Karl Wilh. Vatke. Auf dem Standpunkte des rein Hegelschen logischen Idealismus trachtet er eine Art von konkretem Monismus zu gewinnen. Der vernünftige Inhalt des göttlichen Wissens und Wollens erscheint im Reiche der Geister: doch so, daß Gott mit der Welt ein Wesen bildet. Gott und der Mensch sind die beiden untrennbar zusammengehörigen Seiten eines Verhältnisses, welches sich durch die Dialektik ihrer verschiedenen wechselseitigen Beziehungen hindurchbewegt. Das praktische Selbstbewußtsein dieser Identität wäre eben Religion.

Ungefähr das gleiche lehrte Vatkes Schüler, der als tiefsinnig gepriesene Alois Emmanuel Biedermann. Auch dieser redet von dem religiösen Prozeß, der zur begrifflichen Voraussetzung hat, daß Gott und Mensch an sich nicht als verschiedene Substanzen sich gegenüberstehen, sondern sich zueinander verhalten wie die Momente des allgemeinen Begriffs zu der realen Einzelheit des Menschen, deren wesentliche Zusammengehörigkeit von der religiösen Vorstellung in der Form des persönlichen Gottmenschen Christus angeschaut wird.

Außerdem wäre noch zu nennen Richard Adalbert Lipsius sowie Otto Pfleiderer. Bei diesen und andern „Theologen“ finden wir stets den gleichen pantheistischen Grundgedanken, allerdings mit einiger Variation. Während Pfleiderer den Gedanken an einen persönlichen, von der Welt geschiedenen Gott geradezu für ein Hindernis echter Religiosität hinstellt (n. 470), erklären Biedermann und Lipsius diesen Gedanken allerdings auch für widerspruchsvoll und unvollziehbar, wollen indessen doch den herkömmlichen Gottesgedanken (in theistischem Sinne) als leere Phantastik im Interesse des religiösen Bedürfnisses beibehalten wissen. Im Grunde ist's bei allen das gleiche. Darum ist denn auch die gegenseitige Beräucherung zwischen Biedermann und Lipsius von dem Altmeister der protestantischen Theologie, Karl Hase, als ein „edles Vorbild, wie zwei Gelehrte in

[1] Otto Pfleiderer, Religionsphilosophie I 12.

gegenseitiger Anerkennung ihre Selbständigkeit gegeneinander geltend machen — ein seltenes Geschehenis in theologischer Literatur" bewundert worden. Voll tiefer Rührung steht Pfleiderer vor diesem „Geschehenis" und fleht:

Ich sei, gewährt mir die Bitte,
In eurem Bunde der dritte[1].

Die genannten Erscheinungen stehen keineswegs für sich allein; sie kennzeichnen uns die gesamte als „wissenschaftlich" geltende Dogmatik des heutigen Protestantismus. Pantheismus bildet hier Grundzug und Lebensprinzip. Der in den Kreisen dieser Theologie herrschende Religionsbegriff bewegt sich in Variationen des Schleiermacherschen Grundthemas: Gefühl der Abhängigkeit vom All-Eins, welches alle nach Befriedigung Lechzenden befriedigt, ohne irgend jemand nach irgend einer Seite hin zu inkommodieren.

In letzter Zeit wurde protestantischerseits nicht selten auch Lotzes religiöse Weltanschauung auf den Leuchter gestellt[2]. Es ist richtig, daß Lotzes Philosophie — wie alle Philosophie — im letzten Grunde Religionsphilosophie gewesen. Es ist auch anzuerkennen, daß er im Gegensatz zu so vielen modernen Philosophen Gott, dem Urgrunde aller Dinge, Persönlichkeit zuschreibt. Aber diese Redeweise wird bei Lotze völlig bedeutungslos, da er voll und ganz auf dem Boden des Pantheismus steht (n. 470). Für Lotze ist jedes einzelne Ding und Ereignis nichts als eine Tätigkeit des einen unendlichen Wesens: seine Wirklichkeit und Substanz nur das Sein und die Substanz dieses Einen; seine Natur nur die folgerichtige Phase der Entwicklung desselben. Außer den Dingen und dem, was in ihnen vorgeht, gibt es keine Wirklichkeit. Die Menschen sind nichts als Modifikationen des Absoluten, Zustände des Unendlichen. Die Realen lösen sich in mannigfacher Abstufung von dem Unendlichen ab, aber immanent dem Unendlichen bleiben sie alle. Von einer unsterblichen Seele kann keine Rede sein; denn die Seele entsteht und wächst allmählich in dem Maße, als der Leib sich seiner Vollendung nähert, und nimmt ab in dem Maße, als die Auflösung des Körpers sich vollzieht.

Um bei solcher Weltanschauung noch Platz für „Religion" zu finden, muß man den Begriff fälschen. Denn Religion bedeutet ein bestimmtes Verhältnis eines mit Vernunfterkenntnis und freiem Willen begabten, selbständig tätigen Wesens zur Gottheit. Unmöglich kann dieselbe das Verhältnis einer Modifikation gegenüber dem modifizierten Wesen sein, wozu sie Lotze macht.

Illustriert wird diese „Religion" durch die Lehre von der menschlichen Unsterblichkeit. Der Theolog Biedermann verbietet es, daß

[1] Ebd. I 598.

[2] So im Jahre 1889 auf der Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Eisenach.

die das religiöse Bewußtsein um nichts fördernde, aber leicht schädigende Unsterblichkeitsvorstellung nach ihrer begrifflichen Auflösung auch nur phantasiemäßig, und wenn auch bloß als Möglichkeit der Hoffnung, festgehalten werde. Der Kollege Pfleiderer ist nicht so strenge; da der Unsterblichkeitsglaube seiner Ansicht nach ganz nebensächlicher Natur ist, so soll derselbe dem Belieben der persönlichen Meinung anheimgegeben sein. Bei dem hochwürdigen Lipsius ist dieser Glaube wissenschaftlich ganz unerweislich, aber trotzdem als integrierender Bestandteil der Dogmatik, als widerspruchsvolle, aber unentbehrliche Illusion festzuhalten.

In derselben Richtung finden wir auch Denker, welche formell dem Protestantismus nicht angehören. So u. a. J. Frohschammer mit seiner alles gestaltenden „Weltphantasie", welche ursprünglich in das gestaltbare Material hineingeriet und dadurch den Werdeprozeß einleitete. Unter Leitung der Phantasie bildete sich auch die Religion, zuerst als Unsterblichkeitsglaube, dann als Gespensterglaube, darauf als Götterglaube und endlich als Gottesglaube. Der christliche Gottesbegriff sei wohl für gewöhnliche Menschen praktisch und für religiöse Gesinnung und sittliches Verhalten vollständig entsprechend und ausreichend, aber angesichts des reichen, gewaltigen Weltprozesses ungenügend. Hier genügt nur das All-Eins als ideales Ursein und gestaltende Urkraft, welche in der großen weiten Natur Ideen zu realisieren trachte. Trotz dieses wirklichen Sachverhaltes sei nun einmal die menschliche Natur darauf aus, das Göttliche nach dem Bilde und Gleichnis des Menschen zu fühlen und vorzustellen. Darin bestände die religiöse Anlage. Jenes Phantasiebild, jene subjektive Gestaltung des Göttlichen wäre Inhalt und Gegenstand der Religion. Durch diese religiöse Anlage wären wir also der Aktualität des Gottesgefühls und Gottesbewußtseins fähig, und dadurch existierte „Gott" wenigstens in unserem Bewußtsein[1]. Frohschammer gesteht dem religiösen Glauben ebensoviel Berechtigung zu wie den übrigen Anlagen für das Ideale, für Kunst und Wissenschaft.

Also wieder dasselbe Einlenken in den großen modernen Irrtum. Während dem ganzen Menschengeschlecht die Religion von jeher war und uns katholischen Christen noch ist: eine aus der erkannten Wahrheit sich ergebende und mit dem Willen erfaßte Pflicht (die allerdings auch das Gefühl ergreift und die edelste Sehnsucht des menschlichen Herzens befriedigt), wissen diese Herren zu ihrer Empfehlung nichts Stärkeres zu sagen, als daß sie ein Bedürfnis ist!

Ähnlich Johannes Huber, der Philosoph des Neuprotestantismus. Er meint[2]: Solange eine historische Gestalt der Religion die Herzen befriedigt, wird sie in ihnen trotz des Widerspruches der Wissenschaft fortleben können; es fragt sich bei der Religion nur,

[1] Das neue Wissen und der neue Glaube, Leipzig 1873, 105. (Man vergleiche „Über die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache", 1883.) [2] Die religiöse Frage, München 1875, 23—25.

ob sie die Bedürfnisse des Gemütes befriedigt: die Religion will ja nur Bedürfnisse befriedigen: in der Erzeugung der Religion bietet das Gemüt der Vernunft eine Wirklichkeit dar, die ihren Gesichtskreis erweitert, geradeso wie die ästhetische Empfindung die Wirklichkeit der Schönheit konstatiert und in ihr der Vernunft ein Gebiet zuführt, welches von bloßer Vernunft aus nicht entdeckt worden wäre.

Um uns von der gewöhnlichen Klasse der „Kärrner", die in Abhängigkeit von den „bauenden Königen" ihre Ware massenhaft zu Markte schieben, eine Vorstellung zu machen, brauchen wir nur noch den Professor an der katholischen Universität zu Münster, Gideon Spicker, in Erinnerung zu bringen. Spicker ist ethisch-religiös, sogar ein „guter Christ", ähnlich wie ja auch Fichte, Hegel, Feuerbach, Strauß, Lange, Lassalle, unsere heutigen Fortschrittsmänner, Anarchisten, Nihilisten, Sozialdemokraten von Religiosität überfließende „Christen" sind. Spickers Religiosität lehnt sich durchweg an Lessing an, sie beruht — unter schroffer Ablehnung des gesamten positiven Christentums, dem er mit der Entschiedenheit eines Renegaten gegenübersteht[1] — einzig auf dem fühlenden Gemüt: sie ist eine Allerweltssuppe, zu der die Ingredienzien aus den disparatesten modernen Richtungen hergenommen sind; aber doch schwimmt in ihr ein sog. ethisch-individualistischer Pantheismus als Hauptbrocken.

718. Der Hegelianismus hat sich auch noch nach einer andern Seite hin entwickelt, in einen gewaltigen Kometenschweif, welcher sich, wenigstens scheinbar, als einen Abfall vom Meister darstellt.

Hegel ließ allerdings die Religion — das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes von sich, vermittelt durch das endliche Bewußtsein — für die höhere Stufe sich durch Dialektik zur „Spekulation" entwickeln. Aber heutzutage ist die Hegelsche Spekulation nicht mehr zeitgemäß. So sehr sie sich auch jetzt erst praktisch auswirkt im Kult des präsenten Staatsgottes, so gilt sie doch im heutigen Zeitbewußtsein für das, was sie wirklich ist: für die höhere Phantastik eines genial verschrobenen Kopfes. Für die niedere Stufe galt bereits bei Hegel die Religion für Gefühl und Phantasie. Dieses Stück Hegelianismus ist in Ansehen geblieben.

Unter andern hat es der Hegelianer L. Feuerbach ehrlich herausgesagt, daß die Religion überhaupt nur auf die untere Bildungsstufe gehöre, dort sich natürlich auf Gefühls- und Phantasiebildung zu beschränken habe, daß also die Philosophie als Aufhebung aller Religion anzusehen sei.

[1] Lessings Weltanschauung, Leipzig 1888. „Wer von allen selbständig und konsequent Denkenden", fragt Spicker, „glaubt noch an den Sündenfall, an die Menschwerdung, Erlösung, Dreieinigkeit, an das jüngste Gericht usw." (S. 333.) Der Glaube an die Dreieinigkeit, an die Gottheit Christi stammt aus der griechischen Mythologie und Philosophie (Vorrede IX). Über Christus steht Lessing (S. 334). Vgl. „Der Kampf zweier Weltanschauungen", Stuttgart 1898, 293.

„Gott", sagt Feuerbach, „war mein erster Gedanke, Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke; das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft ist der Mensch." Schade, daß Feuerbach den „vierten Gedanken" vergißt, das „Subjekt des Menschen", auf welches der Dichter hinweist:

Stell auf die Finger dich, Mensch, und strecke die Füße zum Himmel!
Bete die Stiefel dann an, weil sie nach oben gestellt!

Der Mensch also ist der allein wirkliche Gott; alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind Bestimmungen des menschlichen Wesens. In Wirklichkeit und vernünftigerweise kann der Mensch nicht über sich selbst hinaus. Alles Übermenschliche, was der religiöse Glaube voraussetzt, ist wesenloses Phantasieprodukt, hohler Schein, in welchem der Mensch sein eigenes göttliches Wesen wie in einem Spiegelbild außer sich erblickt. Solange der Mensch sich auf einer unteren Stufe befindet, belehrt uns Feuerbach, stellt er sich naiverweise das Absolute so vor, wie er selbst ist, wie er sich einen Gott wünscht; seine Gefühle, Vorstellungen, Wünsche, Bedürfnisse, die Eigenschaften, die ihm fehlen, sind es, die er hypostasiert. Insbesondere führt er die christliche Religion auf das „Herz" zurück, d. h. in seinem Sinne, auf das krankhafte, verdorbene, eigenwillige, träumerische Prinzip im Menschen, welches „Gemüt" heißt. Während also die modernen Idealisten in der Religion eine edle, lobenswerte Schwärmerei erblicken, behandelt sie Feuerbach als eine Schwäche, eine Krankheitserscheinung, die soviel als möglich zu beseitigen wäre.

Von Karl Christian Planck wurde die Hegelsche Philosophie zu einer Art von Realismus umgebildet. Religion ist das Abhängigkeitsgefühl von der realen Welt, oder präziser: das vom Bewußtsein des praktischen Weltgesetzes bestimmte Leben. Das religiös-sittliche Zukunftsideal schildert Planck als die allseitige Überwindung des unwahren und unheilvollen Dualismus zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen. Was bisher „Religion" hieß, muß samt der „naturlosen Jenseitigkeit", der Hoffnung persönlicher Fortdauer, darangegeben werden, damit das ganze Ich und die gesamte Gesellschaft in die reinen Naturbedingungen des Diesseits eingeordnet werden[1].

Max Stirner hat Feuerbachs religiösen Menschheitskult konsequent weitergeführt und aus der Menschheit den wirklichen Menschen, d. h. das reine Ich, den unvermischten Egoismus sublimiert. „Ich", so heißt der alleinige Gott, dem ich zu dienen habe. Diejenigen, welche noch an Menschheitsideale, an irgend welche Wahrheiten glauben, solche dem Menschen zum Gesetz machen, dem er seinen egoistischen Lebensgenuß und seine unbeschränkte Selbstherrlichkeit

[1] Testament eines Deutschen; Philosophie der Natur und der Menschheit. Herausgegeben von C. Köstlin (1881).

zu opfern habe, die gehören alle noch zu den Pfaffen, ob sie auch Philosophen und Liberale der aufgeklärtesten Sorte wären. Die Befreiung der Menschheit ist erst dann vollbracht, wenn man nicht mehr über sich, diesem Einzigen und seinem Eigentum, irgend welche höhere Macht anerkennt, wenn vielmehr jeder sich selbst für seinen einzigen Lebensberuf hält. Für mich gibt es keine Wahrheit, denn über mich geht nichts. Eine Lächerlichkeit ist es, zwischen mir, dem wirklichen Menschen, und einem Menschheitsideal, dem „wahren Menschen", d. h. dem Phantasiegebilde von einem Menschen, wie er sein könnte und sollte, unterscheiden zu wollen. Früher schauderten die Religiösen vor der Sünde, heute schaudern die Humanen vor dem Egoismus: das ist derselbe altfränkische Gegensatz von gut und bös. Brauche ich es keinem andern recht zu machen, so ist der schrankenlose Egoismus das einzig Richtige. So der geistreiche Stirner. Dasselbe Aufbäumen gegen Gott steigert sich bei Nietzsche zu einer schauerlichen Heftigkeit. „Wenn es Götter gäbe", ruft er aus, „wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter"[1]; und weiterhin: „Seit er (Gott) im Grabe liegt, seid ihr erst wieder auferstanden. Nun erst kommt der große Mittag, nun erst wird der höhere Mensch Herr."[2]

§ 4.

Religion des Materialismus.

719. Kommen wir nun viertens zu dem modernen Materialisten, so erleidet das soeben vernommene Thema hier wieder nur eine unwesentliche Variation. L. Feuerbach hatte den Pantheismus bis zu einer Form weitergebildet, in welcher er vom extremsten Materialismus nicht mehr unterschieden werden kann.

Die Voraussetzung, daß die Religion nur mit dem Gefühl zu tun habe, ist die nämliche. Nur ist die Religion hier mit allem übrigen aus dem zufälligen Wirken des Stoffes hervorgegangen. Keimartig ist sie schon bei den höheren Tieren. „Die ersten Elemente der Religion", sagt W. Braubach[3], „können wir in den Gefühlen der Abhängigkeit, des Dankes für erfahrenes Wohlwollen dem Hunde gewiß nicht ableugnen." Auch soll bekanntlich bei Vogts vierhändigen Vettern Religiosität wissenschaftlich dadurch konstatiert sein, daß man bemerkt haben will, wie sie bisweilen augenverdreherisch, mit flehentlicher Miene und ausgespreizten Vieren in den Zweigen der Bäume säßen. Wie beim Tier, so ist auch beim Menschen die Religion ohne Zweck, ohne innere Wahrheit, ohne entsprechende objektive Wirklichkeit. Sie ist einmal da und sucht Befriedigung.

Aber nun fragt sich: Ist die Erdichtung übersinnlicher Religionsgebilde zu dulden oder nicht?

[1] Zarathustra 123. [2] Ebd. 417.

[3] Religion, Moral und Philosophie der Darwinschen Artlehre, Neuwied 1869, 53.

In Beantwortung dieser Frage teilen sich die Materialisten in zwei Strömungen: in eine religiöse und eine antireligiöse.

Die ersteren sind so gnädig, die Religion als eine Privatschwäche hingehen zu lassen, ähnlich wie wir es bei Mill sahen; oder sie erklären dieselbe in Kantscher Weise für ein Postulat des praktischen Lebens für einen der menschlichen Gesellschaft nützlichen Aberglauben, dessen man schonen müsse, solange die Menschen für die pure Wahrheit noch nicht reif seien. Hiernach wäre aller religiöse Glaube Aberglaube, so gut wie das Kartenschlagen; aber man müsse denselben als eine dem Menschen nur zu natürliche Schwäche passieren lassen, da es nun einmal in der Natur des Menschen liege, die Schranken der Erscheinungswelt überschreiten zu wollen. Somit wäre gegen die Religiosität als Privatsache einzelner Menschen nichts einzuwenden, wenngleich der Staat der Zukunft ohne Religion, ohne Priester, ohne Kirche bestehen müsse. So lautet ungefähr die Lehre der meisten der heutigen sozialdemokratischen Volksaufklärer.

In ähnlicher Weise hatte die Religion für Friedr. Überweg, wie aus dessen Briefen an F. A. Lange[1] hervorgeht, höchstens den Wert eines Surrogates für die andern gefühlsbefriedigenden Genüsse, welche dem Volke gemeiniglich fehlen, gemäß dem Satze Goethes: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat Religion; wer diese beiden nicht besitzt, der habe Religion."

Auf den ersten Blick muß es befremden, daß der Darwinist Gustav Jäger mit großer Wärme sich über die Bedeutung der Religion ausspricht. Den Wert derselben leitet er aus ihrer bewährten Brauchbarkeit im Kampfe ums Dasein her. Im Christentum erblickt Jäger die allerbeste Religion, weil es bei der allgemeinen Konkurrenz die vorteilhafteste Waffe zur Selbsterhaltung sei, natürlich als eine bloße Halluzination, als eine bloße Erregung des Gefühls, ohne allen Wahrheitsgehalt; die Wissenschaft müsse die Idee Gottes durchaus beiseite schieben[2].

Noch deutlicher und unverfrorener spricht der in deutsch-wissenschaftlichen Kreisen hochgeschätzte F. v. Hellwald[3]. „Die Geschichte der religiösen Vorstellungen", so sagt er (S. 30), „ist nichts anderes als die Geschichte des menschlichen Irrtums überhaupt. Der Irrtum ist aber mit dem menschlichen Geiste unlöslich verknüpft. Der im Gehirn sich abwickelnde Denkprozeß ist kein anderer für den richtigen als für den irrigen Gedanken. Dieser notwendige Irrtum ist das Ideale. Der Trieb, Ideale zu bilden, ist dem Menschen urwüchsig. Es hieße jeder besseren Einsicht aus dem Wege gehen, wollte man sich weigern, das erste Aufflackern des Idealen in den aufkeimenden Regungen der Religion zu erblicken. Damit ist zwar einerseits zuzugeben, daß alle Religionen nur Produkte des Menschen-

[1] Geschichte des Materialismus II 525 ff.

[2] Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion, Stuttgart, 134 140. [3] Kulturgeschichte, Augsburg 1875.

geistes — und zwar vorwissenschaftliche Produkte der menschlichen Phantasie sind, da jede Religion älter als das Denken darüber ist: es wird aber anderseits damit die Meinung solcher vernichtet, welche von einer völlig aufgeklärten religionslosen Zukunft träumen. Niemand wird leugnen, daß die religiösen Begriffe als rein idealistische (man vgl. oben) von der überhandnehmenden Erkenntnis der Wahrheit zurückgedrängt werden müssen, wie dies in der Gegenwart auch wirklich geschieht. Aber niemals wird es gelingen, die uns angeborne Idealisationskraft auszutilgen oder für die Dauer lahmzulegen. Führt sie auch zum Irrtum, so ist doch nicht dieser, die Religion, eine Krankheit des Geistes, sondern umgekehrt, die Lähmung der Idealisationskraft ist die Abnormität: und die volle frische Tätigkeit, das Leben des Irrtums, ist die Norm, der Gesundheitszustand. Entwurzelung der Religion ist daher ein törichtes Beginnen." Anderswo (S. 86) erklärt der nämliche Hellwald: „Höher als die Religion steht die Wissenschaft, denn sie ist es, die im ewigen Kampfe gegen den Irrtum die ersten und die letzten Waffen leiht und schärft." Und dann wieder (S. 791): „Das Wesen der Wissenschaft, die Skepsis, ist jenem des Glaubens direkt zuwider." An einer andern Stelle (S. 569) hatte er es sogar zur Aufgabe der Wissenschaft gezählt, „alle Ideale zu zerstören, ihre Hohlheit, Nichtigkeit zu erweisen, zu zeigen, daß Gottesglaube und Religion Trug, daß Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe, Freiheit und Menschenrecht Lüge sind, zugleich aber auch die Notwendigkeit aller dieser Irrtümer zu behaupten".

Ernst Häckel gehört ebenfalls zu denen, welche die „Religion" keineswegs zur Tür hinausweisen; er behält und verwendet den Namen, um ihn seiner platten, jedes edle Gemüt anwidernden Weltanschauung als täuschende Maske vorzubinden. Mit Begeisterung spricht er von seiner „einfachen Naturreligion", die sich auf das klare Wissen von der Natur und deren Offenbarungsschatz gründe und viel mächtiger auf die Veredelung der Menschheit einwirken werde, als es jemals irgend eine Kirchenreligion mit ihrem „dunkeln Glauben an die Geheimnisse einer Priesterkaste" und ihren „mythologischen Offenbarungen" vermocht habe. Wiederholt redet er von dem „überall in der Natur wirksamen Geiste", worunter er das mechanische Kausalitätsprinzip versteht. Jedem Individuum spricht er das volle Recht zu, sich seine originelle Religion und seinen eigenen Gott zu bilden, brandmarkt dabei aber doch den Glauben an einen persönlichen Schöpfer als eine niedrige dualistische Gottesvorstellung, die einer tiefen tierischen Entwicklungsstufe des menschlichen Organismus entspreche: alle die, welche am positiven Christentum festhalten, verdammt er in den tiefsten Abgrund; der höher entwickelte Mensch der Gegenwart müsse eben zu der erhabenen Vorstellung von der Einheit Gottes und der Natur im Sinne Häckels gelangen[1].

[1] Vgl. „Die Welträtsel" (1899) 355 ff 381 ff.

Wie Häckel, so haben noch manche mechanistisch denkende Gelehrte es versucht, ihren öden, abschreckenden Materialismus unter idealistisch schönklingenden Namen zu verbergen. Wir nennen beispielsweise Carneri, bei dem das „Kausalitätsgesetz" mit dem Nimbus der Gottheit verklärt wird, wobei aber den einzelnen noch jeder andere religiöse Glaube gestattet wird unter dem Vorbehalte, daß solcher Glaube nicht mehr sein soll als rein subjektives Vermuten.

Andere sind nicht so gut auf die Religion zu sprechen. Nach K. Vogt ist die Religion nichts als die törichte Furcht vor dem Unbekannten, wie sie in jeder Gespensterfurcht zu Tage tritt. Czolbe sagt, die Religion sei das Resultat der subjektiven Unzufriedenheit mit der natürlichen Welt.

Wir unserseits gestehen, daß uns diese gigantische Geistesverirrung, daß uns Vogt, Hellwald usw., indem sie uns mit erbarmungsloser Offenheit den Abgrund zeigen, zu dem die fortschrittliche Wissenschaft den Menschen führt, doch noch viel lieber sind als manche andere, die den nämlichen verzweifelten Religionsbegriff mit süßlich frommen Phrasen verzuckern. Bei den Materialisten sehen wir wenigstens klar, woran wir sind.

720. Gerade den extremen Richtungen wohnt nicht selten etwas wie wohltuende Ehrlichkeit inne. So schlägt denn auch bei den meisten Materialisten der Gedanke durch, jene Erdichtung sei ein verwerflicher Humbug, da ja die Grundbedingung der echten Religion die Wahrheit ihres Objektes sei; die religiösen Ansprüche müßten sich vielmehr an der materiellen Wirklichkeit, an der Materie sättigen.

Unter den Materialisten ist es D. F. Strauß, welcher eine besondere Religionstheorie ausgesponnen hat. Strauß bindet an Schleiermacher an, indem er ihm nachrühmt, derselbe wäre beziehentlich der Religion nicht bloß an die Sache, sondern hinter die Sache gekommen. „Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, mithin das Wesen der Religion, besteht darin, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig bewußt seien; und das Woher dieser Abhängigkeit, d. h. dasjenige, woran wir uns in dieser Weise abhängig fühlen, nennen wir Gott."[1] Also Abhängigkeitsgefühl! Abhängig? woher? von wem? von Gott? — Das ist von vornherein einerlei. Hintendrein nennen wir dasjenige, wovon wir uns abhängig fühlen, Gott. Wer also Religion haben will, der braucht sich zunächst nur abhängig zu fühlen. Dann aber muß noch etwas hinzukommen. „Der Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion ist — nach der Bemerkung Feuerbachs — der Wunsch; hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Götter; was der Mensch sein möchte, aber nicht sei, dazu mache er seinen Gott; was

[1] Der alte und der neue Glaube[9] 89.

er haben möchte, sich selbst nicht zu verschaffen wisse, das solle sein Gott ihm schaffen. Es ist also nicht allein die Abhängigkeit, in der er sich vorfindet, sondern zugleich das Bedürfnis, gegen sie zu reagieren, sich ihr gegenüber auch wieder in Freiheit zu setzen, woraus dem Menschen die Religion entspringt. Die bloße, und zwar schlechthinige Abhängigkeit würde ihn erdrücken, vernichten; er muß sich dagegen wehren, muß unter dem Drucke, der auf ihm lastet, Luft und Spielraum zu gewinnen suchen"[1]; und zwar, wie Strauß sagt, „auf dem kürzesten Wege".

Dieses letztere Element, nämlich „der Wunsch, der gefühlten Abhängigkeit auf dem kürzesten Wege eine vorteilhafte Wendung zu geben", führt bei der Schwierigkeit der Sache und dem Bewußtsein der eigenen Schwäche leicht zu dem Wahne, der kürzeste Weg sei Beten, Opfern u. dgl. — Dieser Irrtum wurde bisher in den Begriff Religion hineingelegt; derselbe muß wieder herausgenommen werden. Denn „die Sache so angesehen, erscheint nur der rationelle, weltliche . . . Weg, zum Ziele seiner Wünsche zu gelangen, als der wahre und rechte, der religiöse als der eines angenehmen Selbstbetrugs". So erschiene die Religion als „eine Schwachheit, die der Menschheit vorzüglich während der Zeit ihrer Kindheit anklebte, der sie aber mit dem Eintritt der Reife entwachsen soll". Also fort mit jenem „kürzesten Wege"! Es lebe das bloße Abhängigkeitsgefühl! Tröste dich, du verlottertes Menschenkind, das du dir selbst gestehen mußt, daß du ein Verbrecher bist, und das du, was du bist, auch bleiben willst: trotz deiner moralischen Niedrigkeit und deiner modernen Bildung darfst du noch religiös heißen, und zwar echt religiös. Denn mit Strauß kannst du ja sagen: „Geblieben ist uns in jedem Falle der Grundbestandteil aller Religion, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit. Ob wir Gott oder Universum sagen: schlechthin abhängig fühlen wir uns von dem einen wie von dem andern. Auch dem letzteren gegenüber wissen wir uns als ‚Teil des Teiles', unsere Kraft als ein Nichts im Verhältnis zu der Allmacht der Natur, unser Denken nur im stande, langsam und mühsam den geringsten Teil dessen zu fassen, was die Welt uns als Gegenstand des Erkennens bietet."[2] Das genügt. Wenn du aber dann noch „das Universum als den Urquell alles Vernünftigen betrachtest", wenn sich in dein „Gefühl für das Universum Stolz mit Demut, Freudigkeit mit Ergebung mischt": dann ist der Turm deiner Religiosität fertig bis auf den Hahn.

Von Hegelscher Philosophie ausgegangen, ist Strauß mit beiden Füßen auf dem Boden des Materialismus angelangt. Redet er von einem „vernünftigen und gütigen" Universum, so ist das nur bildlich zu nehmen. Sein „Universum" ist nicht etwa „Weltgeist", sondern weiter nichts als die Unzahl der materiellen Atome und das Resultat ihres blindwirkenden Mechanismus.

---

[1] Ebd. 90. [2] Ebd. 93.

Aber wie, wenn dem Inhaber einer so gestalteten Religiosität ein Zweifel über die Echtheit seines Besitzes entstände? Da hat der geniale Glaubenslehrer ein probates Mittelchen bei der Hand. Wenn wir zu erfahren wünschen, ob in einem Organismus, der uns erstorben scheint, noch Leben sei, pflegen wir es durch einen starken, wohl auch schmerzlichen Reiz, etwa einen Stich zu versuchen. Machen wir diese Probe mit unserem Gefühle für das All. Wenn du z. B. bei Schopenhauer liesest, die Welt sei etwas, was besser nicht wäre, dann wirkt das auf dein gefühlvolles Herz wie Blasphemie — in deiner Brust flammt Wut und Zorn. Da siehst du, das Universum ist dir so lieb wie dem Frommen alten Stils sein Gott; dein Allerweltsgefühl reagiert, wenn es gestochen wird, durchaus religiös. Die Stichprobe ist also glücklich bestanden.

Ob Strauß wirklich geglaubt hat, es werde ihm gelingen, seiner Universumspietät den Charakter von Religion zu erobern? Über das eben erwähnte Stichexperiment ist viel gelacht, aber wenig gestritten worden. Aber trotz alledem wird der von Strauß gepredigte „neue Glaube" in gar vielen „hochwissenschaftlichen" Kreisen als ein Vernichtungsschlag gegen das positive Christentum in Ehren gehalten und demgemäß auch in sozialdemokratischen Kreisen gebührend verwertet.

Daß ein Ed. v. Hartmann die Straußsche Religion mit Spott übergießt, kann nicht befremden. Er ist im Recht, wenn er den Rat gibt, man möge „die Prätension aufgeben, auf die deistisch-materialistische Plattheit, die entweder gar keine oder nur eine stroherne Metaphysik kenne, eine religiöse Gemütserregung und Befriedigung gründen zu wollen. Es ist eine nicht bloß starke, sondern geradezu naive Zumutung von Strauß, daß wir für ein Universum, welches nur das Aggregat aller materiellen Einzelsubstanzen ist und uns jeden Augenblick zwischen den Rädern und Zähnen seines erbarmungslosen Mechanismus um nichts und wieder nichts zu zermalmen droht, eine religiöse Pietät und Anhänglichkeit empfinden sollen"[1].

Indessen stehen auch manche Kreise, von denen man eher eine Inschutznahme des von Strauß konstruierten „neuen Glaubens" hätte erwarten sollen, demselben kalt bis ans Herz hinan gegenüber. Materialismus und Religion sind nun einmal wie Feuer und Wasser. So gesteht F. A. Lange[2]: „Der Materialismus ist arm an Anregungen, steril für Kunst und Wissenschaft, indifferent oder zum Egoismus neigend in den Beziehungen des Menschen zum Menschen. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen. Wenn man betrachtet, wie Strauß sein Weltall ausrüstet, um es verehren zu können, so kommt man auf den Gedanken, daß er sich doch eigentlich vom Deismus noch nicht gar

[1] Die Selbstzersetzung des Christentums 81.
[2] Geschichte des Materialismus II 543.

weit entfernt habe. Es scheint fast Geschmacksache, ob man das Maskulinum ‚Gott' oder das Femininum ‚Natur' oder das Neutrum ‚All' verehrt. Die Gefühle sind dieselben, und selbst die Vorstellungsweise des Gegenstandes dieser Gefühle unterscheidet sich nicht wesentlich. In der Theorie ist ja dieser Gott nicht mehr persönlich, und in der begeisterten Erhebung des Gemütes wird auch das All wie eine Person behandelt."

Das sind noch lange nicht alle Beanstandungen, welche das religiös zu verehrende „Universum" in den verschiedenen Gruppen der Kulturfreunde gefunden hat. Man hat — um nur noch einiges anzuführen — daran erinnert, das Universum sei, insofern es in seinen Stücken durch die exakte Naturforschung erkannt werde, etwa der buchstabierten Ilias vergleichbar, könne also an sich kein Objekt religiöser Begeisterung sein, sondern bedürfe dazu einer über den Materialismus hinausgehenden Zusammenfassung; das Universum sei ferner wie die Quelle von Gutem und Vernünftigem, so auch von allem Schlechten, Dummen und Verkehrten; der Mensch, als das höchste Erzeugnis des Universum, könne doch nicht in dem Abhängigkeitsgefühl von einer niedern Potenz — denn als solche müsse doch jene Einheit mechanistischer Art, die wir Universum nennen, anerkannt werden — seine Befriedigung finden; die Religion sei eine Erhebung des Gemütes, man „erhebe" sich aber nicht zu einer Welt blindwirkender Stoffe, chemischer und physikalischer Notwendigkeiten usw., welche im günstigsten Falle nichts anderes sei als — um mit Hume zu reden — „eine blinde Macht, die durch den Einfluß eines belebenden Grundtriebes befruchtet wurde und nun ohne Rücksicht und mütterliche Fürsorge ihre unreifen Mißgeburten aus ihrem Schoße schüttet".

Kurz, es kann als ausgemacht gelten, daß die Posse von Straußschem Universumkult die ganze entsetzliche Armut des Materialismus so recht zur Schau gestellt hat. Und so muß denn der Materialist notgedrungen bei Lukrez ankommen, der der Religion den Vernichtungskrieg erklärte; er muß mit Edgar Quinet[1] sagen: „Ich verzichte darauf, mich an meine Phantasie zu wenden, und will keine andern Stützen haben als die anerkannten und erfahrungsmäßig bestätigten Tatsachen", d. h. hier: die Tatsachen der äußeren Erscheinungswelt. Dies ist der Standpunkt des borniertenDarwinismus, wie solcher noch heute von den weiten, dem Christentum fernstehenden Schichten der Halbgebildeten mit einem gewissen Fanatismus festgehalten wird. Hier stehen auch Bebel und Liebknecht.

Der nicht weniger radikale Darwinist Oskar Schmitt macht zu Gunsten der materialistischen Weltauffassung noch besonders die Tatsache geltend, „daß viele Millionen aus den gebildeten Völkern, und darunter die ausgezeichnetsten klarsten Denker, den persönlichen

[1] Die Schöpfung. Deutsch. II, Leipzig 1871, 11. Buch, 1. Kap.

Gott nicht in ihrem Bewußtsein finden, die Millionen (Schmitt hätte auch ebenso leicht schreiben können: Billionen), als deren Sprecher der heldenmütige David Strauß aufgetreten."

Doch der Mensch müßte nicht Mensch sein, wenn er in so grausiger Öde, so schneidender Kälte sich zu Hause fühlte. Wohin soll er sich wenden? Kann die von Strauß innigst empfohlene Musik vielleicht helfen?

§ 5.

Religion des Deismus.

721. Die fünfte Gruppe, die unsere Aufmerksamkeit fesselt, ist die des freimaurerischen Deismus. Hier hat die gewöhnliche Sorte des heute so verbreiteten religiösen Liberalismus sich eingenistet. Diese Herren sind der Ansicht, daß nur durch die Annahme eines außerweltlichen Gottes das religiöse Gefühl befriedigt werden könne. Aber wohlgemerkt, es handelt sich nicht um Erfüllung von Pflichten, welche aus dem klaren Erkennen übersinnlicher Wirklichkeit flössen, sondern um Gefühlsbefriedigung. Man steht auf dem Standpunkte Voltaires und Robespierres, die bekanntlich sich dahin äußerten, wenn es keinen Gott gebe, so müsse man einen erfinden, und zwar nach Bedarf auch allenfalls einen persönlichen. Danach ist denn der Gott unserer religiös-liberalen Zeitgenossen angetan. „Der persönliche Gott", sagt der protestantenvereinsfreundliche Pastor Lang[1] von Zürich, „ist kein wissenschaftlicher Begriff, er ist ein psychologisches Phänomen; er ist kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern eine und zwar mangelhafte und ungeschickte Aussage, die den vom Menschen empfundenen, im menschlichen Gemüt unmittelbar gegenwärtigen Gott bezeichnen will. Diesen Gott muß die Religion haben, sie kann beim Universum nicht stehen bleiben." Aber dieser „Gott" ist natürlich gerade so gefühlsweich wie seine Anbeter, er ist äußerst gefügig, genügsam: als ein sentimental-süßlicher Papa sieht er es gern, wenn wir das Leben vollauf genießen, hat wohl gar noch Freude an den dummen Streichen seiner Söhne; mit Kleinigkeiten gibt sich „der große Baumeister" nicht ab; er ist gleichgültig dagegen, ob und wie wir ihn verehren. Beten dürfen wir, wofern wir ein Bedürfnis dazu verspüren, soviel wir Lust haben; aber eine andere als eine subjektiv-psychologische Bedeutung besitzt das Gebet nicht. Der Naturlauf mit seinem eisernen Kausalnexus von Ursachen und Wirkungen läßt für eine mit Freiheit waltende Hand eines obersten Regenten keinen Raum. Eine sittliche Weltordnung betätigt sich nur insofern, als auf diesem Plane des irdischen Lebens Schuld und Strafe gemeiniglich in einem Kausalnexus stehen. Wer zu viel und ohne Umsicht genießt, verdirbt sich die Gesundheit; und wer stiehlt, kommt ins Zuchthaus. Das Wesen der deistischen Religionssorte besteht aus-

[1] Die Religion im Zeitalter Darwins, Berlin 1873, 38.

schließlich darin, daß man sich des Lebens freue, dem edeln Instinkte der Millionen umschlingenden Liebe folge, und daß man dabei nach Maßgabe des Gefühlsbedürfnisses gerade die Form (Denomination) des religiösen Kultes mitmache, in welchem man geboren und erzogen ist.

Aus der Masse des uns zu Gesicht kommenden Belegstoffes heben wir nur eine Stelle heraus, die den Punkt beleuchtet, auf welchen es uns besonders ankommt. „Wie stellt sich die maurerische Idee zu der Idee der Religion?“ fragt ein „Bruder“ [1]. „Die Idee der Religion ist nicht ein Produkt des Denkens, sondern des Fühlens, der Ahnung — des Ahnens des Überirdischen, Allmächtigen, und der Fortdauer des Individuums nach dem Tode, d. i. der Glaube an Gott und an Unsterblichkeit. In diesen beiden Punkten besteht alle Religion. Wie die Gottes- und Unsterblichkeitsidee gedacht wird, das hängt immer von der individuellen Geistesbildung ab. Da diese Ideen nicht Gegenstand des Denkens, sondern des Fühlens sind, so wird der Charakter der Religion subjektiv sein, d. h. es steht dem Individuum frei, sich seine Vorstellungen vom Übersinnlichen zu bilden, wie es will, oder vielmehr wie es fühlt. Verlangen wir, daß alle andern dieselben Vorstellungen vom Übersinnlichen haben sollen, so verlassen wir damit den Boden des Idealen, die Religion wird zur Theologie, die Moral zur Kirche, und damit stehen wir vor der Ursache aller religiösen Kämpfe und Streitigkeiten. Nun, meine Brüder, glaube ich, finden wir auch den Standpunkt, den wir in den religiösen Streitigkeiten einzunehmen haben. Es wird, wollen wir unserer maurerischen Idee treu bleiben, nur derjenige der Versöhnung, Vermittlung und Duldung sein. Wir ehren jede individuelle Ansicht und reichen jedem die Bruderhand, gleichviel, ob er den Geist aller Geister als Gott, Jehovah oder Allah anbetet.“

Man sieht, der eigentliche Kern der Freimaurerreligion ist derart, daß er wohl am bequemsten in den Deismus, aber auch in alle beliebigen Systeme hineinpaßt. So segelt z. B. „Bruder“ A. Spir [2] mit geschwelltem Segel in den Pantheismus hinein. Sein All-Eins hat zwei Seiten, sozusagen zwei Gesichter. Mit dem brummigen Werktagsgesicht wirkt und wirtschaftet es: es ist die Welt der Erfahrung als Gegenstand der Wissenschaft; mit der liebäugelnden Sonntagsmiene lächelt es uns als Gefühl in der Seele: es ist Gott als das Vollkommene. Die Religion hat mit dem mächtig wirkenden Prinzip gar nichts zu tun: ihre Sache ist es nur, sich mit dem liebsten Allgütigen verwandt, ja eins zu fühlen. Dies der Inhalt der Leistungen Spirs.

722. Nicht weniger leicht verträgt sich die Logenreligion mit den theistischen Reminiszenzen liberal gewordener Christen. Dies bekundet am besten die sog. „ästhetische Religion“, oder, was

[1] In Nr 26 (1874) der „Bauhütte“.

[2] Moralität und Religion. Leipzig 1874.

auf dasselbe herauskommt, der allgemein menschliche Vernunftglaube der „deutschen Bildungsvereine". Man darf den Christengott beibehalten, darf christlich, sogar katholisch bleiben. Aber Konfession, Kirche, Gebet, gottgefälliges Leben ist Nebensache. Gott ist die Idee des Schönen, Guten und Wahren; religiös ist man in dem Grade, als man für diese Idee erwärmt ist. Ist dieser Standpunkt auch vorgeblich noch ein theistischer (um des zu ködernden Volkes willen), so ist er doch in Wirklichkeit ein Durcheinanderflimmern von Pantheismus, Deismus und was man sonst noch will[1].

Alles ist nur „Leben im Ideal", „Liebesgefühl" ohne Pflicht, ohne Wahrheit, ohne Dogma, ohne Bekenntnis; quabblich nennt E. v. Hartmann diese Liebesreligion ganz treffend. „Versüßelt man die ganze Ethik in Liebe", sagt ebenderselbe, „löst man die Religion in Liebe auf, so gesteht man, daß man sich bemüht, den Trieb der Liebe zur Religion zu erheben, weil einem die eigentliche Religion abhanden gekommen ist. Die Liebe kann natürliche, sie kann sogar sittliche Liebe sein, ohne im geringsten religiösen Charakter zu haben. Die Liebe als solche für Religion ausgeben, heißt das Wesen der Religion leugnen; alle von Liebe durchtränkten weltlichen Beziehungen für religiös erklären, heißt den Blick von dem allein und wahrhaft Religiösen ablenken. Es ist kein Wunder, daß ein Standpunkt, der mit seiner Metaphysik hinter dem Berge zu halten alle Ursache hat, dessen Kultus sich in Widersprüchen bewegt und dessen Moral, von der Metaphysik und Religion losgerissen, haltlos in der Luft schwebt, dem religiösen Bedürfnis kein Genüge tun kann."[2] Von dieser Religion gilt, was Schopenhauer von der neuen Philosophie sagt: „Gott ist in der neuen Philosophie, was die letzten fränkischen Könige unter den *Maiores Domus,* ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener sein Wesen treiben zu können."[3] Man treibt's im Leben, wie sich's Heinrich Heine im Grabe wünschte:

„Die Toten stehen auf, der Tag des Gerichts
Ruft sie zu Qual und Vergnügen.
Wir beide bekümmern uns um nichts
Und bleiben ruhig liegen."

§ 6.

Religion des Pessimismus.

723. Wir vernahmen soeben, daß es dem von E. v. Hartmann so geräuschvoll vertretenen „pantheistischen" Pessimismus unserer Tage ebenfalls in erster Linie um Befriedigung von Bedürfnissen zu tun ist. Wir können nicht umhin, hier demselben eine flüchtige

[1] Dr Schramm, Erkennbarkeit Gottes, Bremen 1876, und Professor J. Bona Meyer, Bildungskampf unserer Zeit, Bonn 1876, sind Schriften, welche in dieser Richtung stehen.

[2] Die Selbstzersetzung des Christentums 86. [3] Aphorismen 441.

Beachtung zu widmen. Zuerst aber müssen wir unsern Blick zu Schopenhauer hinlenken, welcher noch immer als hellster Stern am Himmel des Pessimismus glänzt.

„Der Mensch", sagt Schopenhauer, „wird mit der Frage gequält: Woher und wozu eine solche mit Übeln erfüllte Welt? Der Gebildete sucht Befriedigung in der Philosophie, die Ungebildeten in der Religion, indem sie freiwillig etwas annehmen, ‚glauben', wie es ihren Wünschen und Hoffnungen entspricht. Glaube und Religion sollen aber keinem bloß theoretischen Bedürfnisse dienen, sie sind nicht aus dem Denken entsprungen und stehen nicht auf theoretisch-wissenschaftlichem Boden. Der Kern der Religion ist das Übervernünftige der christlichen Ethik; das Widervernünftige der theistischen Dogmatik ist bloße Schale." „Alle Religion steht im Antagonismus mit der Kultur." [1] Die Religion sei nur für den großen Haufen, „als welcher nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt, und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist: hingegen hätten die Gebildeten an der Philosophie genug" [2]. Jeder Mensch besitze ein sehr starkes Bedürfnis, über das Sichtbare hinauszugehen, „aber die Religionen scheinen mir nicht sowohl die Befriedigung als der Mißbrauch desselben zu sein" [3]. Die Religion gebe die Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt, und habe deshalb zwei Gesichter: eines der Wahrheit und eines des Truges. „Je nachdem man das eine oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben oder anfeinden. Daher muß man sie als ein notwendiges Übel betrachten, dessen Notwendigkeit auf der erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen beruht, welche die Wahrheit zu fassen unfähig ist." [4] „Mag immerhin die Religion ein exzellentes Zähmungs- und Abrichtungsmittel des verkehrten, stumpfen und boshaften Geschlechtes sein, in den Augen des Freundes der Wahrheit bleibt jede *fraus,* sei sie auch noch so *pia,* verwerflich. Lug und Trug wären doch ein seltsames Tugendmittel." [5] „In früheren Jahrhunderten war die Religion ein Wald, hinter welchem sich Heere halten und decken konnten. Aber nach so vielen Fällungen ist sie nur noch ein Buschwerk, hinter welchem gelegentlich Gauner sich verstecken." [6] „O ja, den Fürsten ist der Herrgott der Knecht Ruprecht, mit dem sie die großen Kinder zu Bett jagen, wenn nichts anderes mehr helfen will: daher sie auch viel auf ihn halten." [7]

724. Auch bei E. v. Hartmann, dem größten der um Schopenhauer kreisenden Planeten, besitzt die Religion zwei Gesichter, oder vielmehr: sie schneidet im Verlaufe der Zeiten unzählig viele Fratzen, bis sie endlich im Kulte des „Unbewußten" ihr eigentliches Antlitz

[1] Parerga und Paralipomena II 424.
[2] Welt als Wille und Vorstellung II 180—185.
[3] Parerga und Paralipomena II 384. [4] Ebd. 361. [5] Ebd. 365.
[6] Ebd. 421. [7] Ebd. 369.

in definitiver Weise zur Schau tragen wird. In seinem umfangreichen Werke über „das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung" trachtet der Philosoph des Unbewußten den objektiven Gehalt der Religion in folgender Weise klarzustellen.

Das Objekt der Religion muß etwas Überlegenes sein. Demzufolge dürfen wir die erste Stufe der Religiosität schon beim Tiere erblicken. „Einem Wesen gegenüber, wie der Mensch eines ist, konnte das Tier das demütige Vertrauen fassen, daß seine wohlwollende Macht durch die Überlegenheit ihrer Mittel ihm alles das an Nahrung, Obdach und Schutz verschaffen werde, was es mit eigener Macht oft vergeblich im Kampfe mit der Natur und seinesgleichen erstrebt hatte, d. h. das Tier konnte es vorteilhaft finden, um seiner bisherigen Welt gegenüber eine ihm sonst unerreichbare Freiheit zu gewinnen, sich in eine freiwillige Abhängigkeit von diesen Wesen zu begeben. Hiermit ist aber ein religiöses Verhältnis gewonnen; wir können nicht umhin, dem Verhältnis, wie es zwischen den klügsten Haustieren und ihren Herren besteht, nach seiten des Tieres einen religiösen Charakter zuzuschreiben. . . . Dieser religiöse Charakter des Verhältnisses steigert sich in dem Maße, als das Tier durchdrungen ist von der intellektuellen und moralischen Überlegenheit seines Herrn, als es denselben in jeder Hinsicht wie ein höheres Wesen betrachtet und unbegrenztes Vertrauen nicht nur in dessen Macht . . ., sondern auch in dessen Güte und Gerechtigkeit und in die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit seines Willens setzt. . . . Denn dann gesellt sich zur Liebe und Dankbarkeit des Tieres eine zur Verehrung gesteigerte Achtung; die sklavische Furcht vor der überlegenen Macht erhebt sich zur Ehrfurcht, die gewohnheitsmäßige Anhänglichkeit zur unwandelbaren Hingabe . . . der ganzen Individualität, zur Treue bis in den Tod, und der Gehorsam der Dressur wird zur Unterordnung des Willens aus Pietät." [1] Der Leser möge beachten, daß wir ihm mit diesen Worten die ernstgemeinten Expektorationen eines der gefeiertsten Philosophen unserer Kulturepoche vorführen. Auch das möge man — gelegentlich sei es bemerkt — beachten, wie unsere Monisten nicht nur im Leben, sondern auch bei allen ihren wissenschaftlichen Diskussionen ihren eigenen Prinzipien auf Schritt und Tritt ins Gesicht zu schlagen pflegen. Hat nicht unser Philosoph, als er obige Hundebetrachtung anstellte, mit aller Sicherheit den Hund als ein Tätiges dargestellt, welches im stande sei, seinen Willen aus Pietät dem menschlichen Willen unterzuordnen? Und doch sind nach den Grundsätzen des Monismus Hund und Mensch nur zwei Tätigkeiten, in welchen ein Tätiges tätig ist. Weiter.

Beim Naturmenschen besaßen die religiösen Objekte eine mehr makrokosmische Bedeutung. Unter den Einwirkungen der Schrecken und Schönheiten der Natur wurde das innerste Gefühl berührt und

[1] Das religiöse Bewußtsein usw., Berlin 1882, 6.

ergriffen. Der Mensch fühlt ein mysteriöses Etwas, welches ihm in den ihn umgebenden Naturmächten überlegen ist; er nennt es „Gott", ohne sich über den Inhalt dieses Wortes irgendwie klar zu werden; er möchte sich in Abhängigkeit von diesem Etwas begeben; und damit hätten wir den von Max Müller zuerst entdeckten (oder vielmehr konstruierten) Henotheismus als die Urreligion des Menschengeschlechtes anzuerkennen. Die nebelhaften Gottgestalten des Henotheismus verdichten sich allmählich zu menschenähnlichen Gestalten im Polytheismus, dann aber in supernaturalistischer Weise einesteils zu einem ungreifbaren All-Eins in den verschiedenen abstrakt-monistischen Systemen, andernteils zum Monotheismus. Kurz, die Urreligion gabelt sich zu den verschiedensten Formen auseinander. Daß das Ganze nur ein Spiel des „Unbewußten" ist, hat der tiefstblickende v. Hartmann zuerst durchschaut. „Alles, was die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in der Menschheit zu Tage gefördert hat, ist tatsächlich und unbewußterweise Leistung des autonomen und autosoterischen Immanenzprinzips, auch da, wo diese Leistungen irrtümlich auf transzendente göttliche Wesen projektorisch bezogen sind."[1] Abstrakter Monismus und Theismus sind die beiden Vorläufer der Religion der Zukunft, welche das „Unbewußte" des Herrn v. Hartmann zum Objekt haben wird; er nennt sie konkreten Monismus. „Wenn der abstrakte Monismus und Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden unvollkommenen Formen des Supernaturalismus darstellen, in welche der naturalistische Henotheismus sich bei seinem Hinausgehen über sich selbst gegabelt hat, so bildet der konkrete Monismus den synthetischen Schlußstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Überwindung finden."[2] Hübsche Aussichten das! Herr v. Hartmann redet freilich später nur noch vom „konkreten Monismus"; was sitzt drunter? Das Unbewußte! Ist aber jemals, solange die Welt steht, etwas Schauerlicheres der Menschheit zugemutet worden? Eine Religion, die, wie sie uns v. Hartmann selber schildert, „das vom Jammer zusammengekrampfte Herz vor Grauen erstarren, vor Verzweiflung brechen oder weichlich in Weltschmerz zerfließen macht"! Nein, da wird man denn doch noch eher geneigt sein, der erbarmungslosen Universumsmaschine des D. F. Strauß eine Träne religiöser Rührung zu weihen.

Nach E. v. Hartmann bestände der Zweck des ganzen Weltprozesses darin, das Unbewußte aus seiner fürchterlichen Klemme zu befreien. Wer immer nun seine substantielle Einheit mit dem Unbewußten fühlt und anerkennt und darauf bedacht ist, für das Unbewußte das Weltdasein mit all seiner Unseligkeit zu vernichten, der besitzt Religion. In der Religion handelt es sich um einen Erlösungs-

[1] Ebd. 624. [2] Ebd. 626.

zweck. Aber nicht der Mensch, sondern Gott bedarf der Erlösung: eher könnte man den Menschen den Erlöser Gottes nennen; aber im Grunde ist es doch das Unbewußte, welches in der bewußten Menschheitserscheinung sich selber zu erlösen trachtet.

Man sollte erwarten, bei dieser erhabenen, der Religion zugeteilten Aufgabe werde unser Philosoph derselben eine ausgezeichnete Wertschätzung schenken. Aber nein, er springt mit seinem Religionspräparate so drollig um, daß wir nicht einen ernsten Denker vor uns zu haben glauben, sondern ein launisches Mädchen, welches seiner Puppe bald Vorzüge, bald Fehler vorhält, um sie danach entweder mit Küssen oder mit Schlägen zu bedecken. Bald spricht er der Religion die schönste, erhabenste Aufgabe zu, die man sich denken kann: „Alles Ideale und alle Hingabe des Gemütes an das Ideale verkörpert sich dem Volke in der Religion; sie allein ist es, die ihm die beständige Mahnung vor Augen hält, daß es etwas Höheres gebe, daß diese Sinnenwelt nicht ein Letztes sei.“ [1] Bald stellt er sie dar als ein Unglück, eine Tollheit, als die grimmigste Feindin aller Wissenschaft. „Die Wissenschaft, welche die Unklarheit der Vorstellungsphantastik aufhellt, wird überall da perhorresziert, wo das religiöse Gefühl noch in voller, ungedämpfter Inbrunst glüht. Soweit die Religion geschichtliche Anknüpfungen und Voraussetzungen hat, wird sie auch in diesen von der Wissenschaft gestört, denn bei allen Religionsentstehungen ist es sehr phantastisch und unwissenschaftlich zugegangen. Soweit der Vorstellungskreis der Religion in das metaphysische und philosophische Gebiet hineingreift, ist er in seiner phantastischen Unabgeklärtheit und in seiner kritiklosen Verwechslung von Bild und Begriff notwendig mit Widersprüchen beladen, und die Wissenschaft zeigt die Unverträglichkeit der sich widersprechenden Vorstellungselemente auf. Aus allen diesen Gründen wehrt sich das religiöse Gefühl gegen das Eindringen der Wissenschaft in seine Vorstellungskreise. Die Religion als selbstgewisses, um keine Wissenschaft bekümmertes Gefühl ist stark genug, die härtesten Widersprüche ohne Beschwerde zu verdauen; sobald sie aber der Wissenschaft Einlaß gewährt hat, sieht diese sich genötigt, die Widersprüche mit Sophismen zu verkleistern, was doch über kurz oder lang immer wieder aufplatzt.“ [2]

Einen weiteren Baustein für die Religion der Zukunft hat v. Hartmann in seiner Schrift über die „Religion des Geistes“ geliefert. Manche christlichen Ideen werden, so gut es gehen will, in die Religion des Unbewußten hineinverbaumeistert, so daß hier beim ersten Blick der ganze Hartmannsche Bau für das christliche Auge nicht mehr so abstoßend erscheint. Religion wird bestimmt als eine Beziehung des Menschen zu Gott, wobei aber ausdrücklich betont wird,

[1] Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft 72—73.
[2] Ebd. 18.

daß auch das göttliche „Nichts" der Buddhisten Objekt des religiösen Verhältnisses sein könne[1]. Auch dadurch gibt v. Hartmann seiner Theorie einen christlichen Anstrich, daß er die Bedeutung von Erkenntnis für die Religiosität viel mehr hervorkehrt, als er es früher getan. In der Erkenntnis konstruiert sich die Religion eine objektive Grundlage: „lospräpariert von dem sichern Boden einer bestimmten religiösen Weltanschauung, müßte das religiöse Gefühlsleben in träumerischer Nebelhaftigkeit verdämmern, und seine Gestalt müßte zerfließen, wie die Phantasiegestalten des sturmgepeitschten Wolkenhimmels rastlos ineinander übergehen" (S. 33). Deshalb muß der Mensch zuerst aus sich herausgehen, um sich gegenüber bestimmte Vorstellungsobjekte hinzusetzen, welche zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses geeignet sind; ähnlich wie die Spinne sich feste Punkte sucht, um daran ihr Gewebe zu befestigen. „Wenn ihm dies gelingt, so kehrt er von dem vorstellungsmäßigen Aus-sich-herausgehen zum religiösen Objekt wieder zurück zu sich selbst, aber ohne den mit der Vorstellungstätigkeit gesponnenen Faden zum religiösen Objekt wieder fallen zu lassen. In der religiösen Funktion ist der Mensch ganz bei sich selbst, hält er Sammlung und Einkehr im innersten Kern seines Wesens, und er bleibt auch bei sich und in sich, indem er Gott in sein Bewußtsein (natürlich pantheistisch-pessimistisch) hineinzieht und sich zu ihm in ein bestimmtes Verhältnis setzt. Die religiöse Funktion ist deshalb im religiösen Gefühl zu suchen" (S. 28). Also wiederum das alte Lied. „Alle wesentlichen Momente des religiösen Prozesses gestalten sich zu Gefühlen." „Das Gefühl zeigt uns die tiefsten Abgründe und die höchsten Gipfelpunkte des religiösen Lebens und ist zugleich das feinste und duftigste Parfüm desselben." „Im Gefühl vor allem hat die Religion ihr Leben." „Das Gefühl ist der innerlich maßgebende Faktor." „Das Gefühl ist das Bestimmende sowohl für die Beschaffenheit der vorstellungsmäßigen Voraussetzungen des religiösen Verhältnisses als für diejenigen seiner praktischen sittlichen Folgen."

Unser Philosoph versteht aber unter religiösem Gefühl nicht ein sinnliches oder ästhetisches, sondern ein mystisches. „Das mystische Gefühl ist der letzte und tiefste Urgrund aller Religiosität; es ist das eigentlich Schöpferische in der Religion wie das ästhetische Gefühl in der Kunst, oder wenigstens sind beide die primitivsten Bewußtseinsresonanzen, in denen das unbewußte schöpferische Vermögen in Religion und Kunst sich offenbart" (S. 45).

Sehr schön! Jetzt wissen wir es: Religion ist mystisches Gefühl! Weiter erfahren wir nichts. Sollte sich die vorlaute Frage auf die Lippe drängen, was denn eigentlich mystisches Gefühl sei, so antwortet uns der Philosoph des Unbewußten: „Das mystische Gefühl ist das unbestimmteste, unklarste aller Gefühle; die Unsagbarkeit und Un-

[1] Die Religion des Geistes, Berlin 1882, 5.

aussprechlichkeit, welche jedem Gefühle beiwohnt, haftet keinem in dem Grade an wie dem mystischen. Wer sich in sein mystisches, religiöses Gefühl versenkt, schaut gleichsam in einen mächtigen Abgrund hinab, in welchem er nichts zu erkennen und zu unterscheiden vermag, oder, was dasselbe sagen will, er schaut wie in den allerfüllenden Glanz eines absoluten Lichtes, das seine Sehkraft blendet. Das mystische Gefühl ist sich bewußt, alle religiöse Wahrheit in sich zu beschließen, und täuscht sich darin nicht" (S. 45).

Unser Philosoph verwirft unbedingt die religiöse Kunstpflege im Gottesdienste, um nämlich die Gefahr fernzuhalten, das ernste mystische Gefühl mit ästhetischen Gefühlen zu verwechseln. Mit Ausschluß aller symbolischen und ästhetischen Elemente, jeder historischen Bezugnahme und sonstiger äußeren Anregungen soll der religiöse Kultus sich auf den „Dienst am Wort" beschränken. Natürlich müßte hierbei jedes göttliche, von außen an uns herantretende Gesetz sowie das christliche Erlösungsevangelium gänzlich beiseite gelassen, dafür aber die Hartmannsche Metaphysik des pessimistischen Monismus eingesetzt werden. Das „Wort" soll im Menschen wecken, was er schon in sich trägt, soll ihn anregen zu stiller Versenkung in sich selbst, zu psychologischer Vertiefung und mystischer Verinnerlichung, zum blendenden Hineinschauen in einen mächtigen Abgrund.

„Denken wir uns einen Augenblick in eine solche Kultusversammlung hinein", sagt O. Pfleiderer, „in eine Versammlung, welche nicht bloß alle sinnlichen Bilder, nicht bloß allen Gesang verschmäht, sondern auch in der Predigt alle historische Anknüpfung, alle Veranschaulichung der religiösen Wahrheiten in persönlichen Idealen, alle Erinnerung an die großen Gestalten und urbildlich bedeutsamen Erlebnisse der Geschichte, welche als ewige Zeugen Gottes im Bewußtsein der Gemeinde fortleben, kurz alle Verkörperungen des Idealen in lebensvollen Anschauungen beiseite läßt, um ausschließlich in den reinen, d. h. schlechthin abstrakten Gedanken der ‚realen Einheit mit Gott' sich zu versenken: welche Wirkung auf das religiöse Gemüt der Gemeinde könnten wir von solcher Meditation erwarten? Die von Hartmann geschilderte Gemeinde der Zukunftsreligion wäre in der Tat nicht mehr eine religiöse Kultusgemeinde, sie wäre eine Philosophenschule." [1] Das letzte Wort ist unzutreffend für das von Hartmann statuierte mystische Gefühl. Praktisch gesprochen, würden die Leute einschlafen.

Wie v. Hartmann für sein religiöses Gespinst in der Erkenntnis feste Anknüpfungspunkte voraussetzt, so fordert er für dasselbe als weitere Ergänzung einen auf den Willen zu übenden Einfluß, „die Steigerung der Motivierbarkeit zur Tat". Auch hier bemerkt man sofort die Nachäffung des christlichen Religionsbegriffes. Wer mit dem Willen des Unbewußten bekannt ist, der weiß, daß sich unter solchen

[1] Religionsphilosophie I 582.

Redewendungen das schnurstracke Gegenteil dessen verbirgt, was wir Christen uns bei dergleichen Worten zu denken gewohnt sind. Noch gar vielem begegnen wir bei v. Hartmann, was an die christliche Religion erinnert, wie z. B. Gnade und Glaube, Offenbarung, Erlösungsgnade, Heiligungsgnade, Heilsprozeß, Erweckung, Entfaltung und Früchte der Gnade, so daß es uns niemand verübeln kann, wenn uns angesichts solcher Vermummung eine Erinnerung an das bekannte *Diabolus est simia Dei* aus der Feder geschlüpft ist.

§ 7.

Religion des modernen Gefühlstheismus.

725. Fast allgemein hat sich in den akatholischen Kreisen Deutschlands die Anschauung eingebürgert, als wenn Religiosität im subjektiven Sinne des Wortes nichts als Gefühl und Empfindung sei. Vor allem dürfte Schleiermacher derjenige sein, welcher diesem modernen Religionsprinzip in den Kreisen der Wissenschaft Achtung verschafft hat. Der Umgang mit seinen hyperpietistischen Freundinnen[1] scheint auf die religiöse Begriffsgestaltung des frommen Theologen maßgebenden Einfluß geübt zu haben. Gefühl und nichts als Gefühl. Wir erkennen gern an, daß das Gefühl bei der Religiosität eine Aufgabe zu erfüllen hat. Wer aber von „Gefühl" redet, während er von Religion reden zu wollen vorgibt, gleicht demjenigen, der uns das Werk eines Malers erklären will, indem er über den Leim des Holzrahmens, auf welchem das Gemälde aufgespannt ist, einen Vortrag hält.

Eigentlicher Urheber dieser Gefühlsrichtung ist Schleiermacher nicht; er schaukelt nur sein Schifflein auf diesen Wellen. Eher möchten wir den Protestantismus selbst als den eigentlichen Vater der modernen Gefühlsreligion bezeichnen; er scheint uns mit seiner Versentimentalisierung des Glaubensbegriffes und Herabsetzung der menschlichen Erkenntnis den unheilvollen Krebsschaden eingeleitet zu haben. Nach Luther ist die Vernunft die gewaltigste Feindin des Glaubens, eine Braut des Teufels, welche nichts kann denn lästern und schänden alles, was Gott redet und tut. „Darum auf Erden unter allen Gefährlichkeiten kein gefährlicher Ding ist denn eine hochweise, sinnige Vernunft, besonders so sie fallet in die geistlichen Dinge, die Seele und Gott antreffen. Denn es ist möglicher, daß man einen Esel lesen lehre, denn ihnen ihre Vernunft blenden und zum Rechten führen, so sie doch verblendet muß sein und zu nichte werden."[2]

Dies führt uns nun zur siebten und letzten Gruppe, in welcher wir alle positiv-religiösen Richtungen mit alleiniger Ausnahme der Katholiken zusammenfassen möchten. Sie alle leiden an der religiösen Gefühlskrankheit.

---

[1] Man vergleiche Janssen, Zeit- und Lebensbilder, Freiburg 1875.

[2] Auslegung des Psalms 110, Vers 3.

Es war der Pietismus, der namentlich in protestantischen Kreisen als eine leicht erklärbare Reaktion gegen das ermüdende Kontroverswesen die Religion zu einer schmachtenden Empfindelei aufweichte. Schon sind die Stifter dieser Richtung — Spener mit seinen *collegia pietatis*, Franke, der Vater des Halleschen Waisenhauses, Joachim Lange usw. — nicht frei von üppiger Gefühlsschwelgerei. Heute bildet der Pietismus das kräftigste Lebenselement im Protestantismus. Bis in die mehr rationalistischen Verzweigungen hinein hat sich der religiöse Sentimentalismus verlaufen. Herders Grundsatz lautete: „Lehrmeinungen trennen und erbittern; Religion vereint, Religion ist Sache des Gemütes, des inneren Bewußtseins." Was Lessing bereits im Streite gegen den Pastor Götze erklärte, „die Wahrheit des Christentums wolle mehr empfunden als anerkannt, mehr gefühlt als eingesehen werden", ist heute in vielen Kreisen Dogma. „Die Grenze", sagt Lipsius[1], „ist dort, wo alle Erfahrung ein Ende hat, jenseits dieses Punktes hört alle Wissenschaft auf; hier hat die fromme Ahnung ihr Recht. Ihr Organ ist nicht der Verstand, sondern die gläubige, von Gefühlsantrieben beflügelte Phantasie." Dies Wort gibt die Signatur der ganzen Richtung. Das klingt gewiß fromm, ist aber im Grunde Hellwalds Satz: Die Religion ist Irrtum, ist Gaukelwerk, eine Art von nobler Geistesschwäche.

Fragt man jene gefühlsfrommen Leute, wie wir uns des näheren das Gefühl, mit welchem die Religion gefühlt wird, vorzustellen haben, so sind sie weit davon entfernt, dasselbe für eine Quelle religiöser Wahnbilder auszugeben; sie fassen es nicht einmal als eine Art von Erkenntnis auf, es ist ihnen vielmehr eine Grundkraft, die über allen Kräften steht und das Urleben des Geistes ausmacht. Die Religion darf sich nicht auf eine Wahrheit beziehen, welche Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens sein könnte; sie ist, um mit dem Dänen Sören Kierkegaard[2] zu reden, ein Existenzverhältnis, welches nur Gegenstand persönlichen Erlebens, leidenschaftlichen, unendlich interessierten Aneignens sein kann. Ihre Wahrheit besteht ganz in der subjektiven Innigkeit und Leidenschaftlichkeit, in einer unendlichen Bekümmernis um sich selbst und seine Sünde; sie streitet nicht etwa bloß mit einzelnen Formen des Denkens, sondern mit dem Denken überhaupt und rundweg; grundsätzlich wirft sie allen rationalen Bewußtseinsinhalt über Bord, um sich mit blindem Seligkeitsinteresse zu versenken in das persönliche Verhältnis zum Göttlichen.

Es liegt Konsequenz in dieser Theorie, meint nicht ganz mit Unrecht Otto Pfleiderer. Mit wahrhaft tertullianischer Entschlossenheit wird mit der Verachtung von Vernunft und Wissenschaft, von Natur und Kultur, von weltlicher Gesittung und äußerer Kirchengestaltung Ernst gemacht. Gerne glauben wir dem genannten Berliner

[1] Über Glauben und Wissen (1871).
[2] Einübung im Christentum, Halle 1878.

Pantheisten, daß für ihn mitten in der modernen Verschwommenheit solche pietistische Exzentrizität etwas Erfrischendes und Imponierendes hat. Der in dieser Religiosität liegende grundsätzliche Verzicht auf den Vernunftgebrauch und die Wissenschaft ist jedenfalls echt lutherisch. Der Kopenhagener Philosoph R. Nielsen hat Kierkegaards Mystizismus wissenschaftlich zu begründen gesucht, indem er Glauben und Wissen als zwei gleich absolute, gänzlich voneinander geschiedene und unabhängige Erkenntnisprinzipien (!) statuierte. Der Theolog Grundtwig hat den Pietismus in eine ästhetisch populäre Form gebracht.

726. Nicht wenige Anhänger zählt in den modernen Kreisen der Herbartianismus. Johann Friedrich Herbart sowie auch seine Schüler M. Drobisch, C. A. Thilo, O. Flügel, G. Schilling u. a. erheben den Anspruch, Theisten zu sein. Der Meister selbst spricht stets mit höchster Achtung von der Religion. In ihr erblickt er das kräftigste Heilmittel für das menschliche Gemüt in aller Bedrängnis und sittlichen Schwäche. Die ganze Geltung der Religion beruhe zunächst auf ihrem praktischen Wert; in der Wissenschaft, d. h. in der Metaphysik, besitze sie keinerlei Begründung; denn die Metaphysik biete uns nichts als ein mechanisches Spiel von unzählig vielen absolut unveränderlichen Realen. Alexis Schwarze, ein sehr wohlwollender Beurteiler Herbarts, beschloß eine Darstellung von dessen Religionstheorie mit dem Satz: „Herbarts Metaphysik führt, so wie jedes atomistische System, konsequenterweise zur Leugnung des Gottesbegriffes." [1]

Indessen fühlen es die Herbartianer richtig heraus, daß es für einen vernünftigen Menschen auch bei der Religion ohne irgend eine theoretische Begründung nicht abgeht. „Alle Gefühlsreligion", sagt Drobisch, „kommt über die bloße Subjektivität nicht hinaus. Wer nur an einen Gott glaubt, weil er einen wünscht, weil ihm diese Annahme wohltut, der bildet sich nur einen Gott ein, der hat ihn, wie einen Fetisch, selbst und nur für sich selbst gemacht, einen Gott erkannt hat er nicht; dazu würde es objektiver Gründe bedürfen: in der Religionsphilosophie muß die Nachweisung der objektiven Gültigkeit des Gottesgedankens verlangt werden." [2] Herbart selbst suchte eine Stütze für seinen Gottesbegriff in der ästhetisch-teleologischen Naturbetrachtung. Aber letztere blieb bei ihm ein frommer Wunsch, sie prallte ab an seiner Metaphysik (an der absoluten Selbständigkeit der ungewordenen Realen) und brachte es zudem nur zu einer Wahrscheinlichkeit. Allerdings, erklärt Drobisch, lasse sich von der objektiven Zweckmäßigkeit nicht auf einen Weltschöpfer, sondern nur auf einen Baumeister derselben schließen, wenngleich auch dessen absolute Vollkommenheit angesichts der vielen Zweckwidrigkeiten in der Welt nicht über jeden Zweifel erhaben sei. Hierzu

[1] Die Stellung der Religionsphilosophie in Herbarts System. Halle 1880.
[2] Grundl. der Religionsphilosophie, Leipzig 1840.

käme dann noch das ethisch-praktische Interesse; es sei Bedingung zwar nicht der Geltung der Pflicht, wohl aber der Möglichkeit ihrer Erfüllung, daß man das Dasein der Welt von einer sittlichen Ursache herleite, welche dieselbe auf den Zweck des Guten hin eingerichtet habe.

Das wäre nun der herbartianische „Theismus"! Eine eigentümliche Gottesidee fürwahr! Nach der Lehre der Herbartianer ist Gott nicht unabhängig, neben ihm besteht die Menge der Realen, die nicht von ihm herrühren; er ist nicht unveränderlich, denn der Inhalt seines Erkennens erleidet durch die Relationen zur Welt eine verschiedenartige Gestaltung; er ist nicht allgegenwärtig, er hat seinen Sitz nur an der äußersten Grenze der Welt. Der Gottesbegriff gewinnt in dem Maße religiöse Bedeutung, als er durch ethische Prädikate bestimmt wird. Aber Gott ist dabei apathisch; bei der Einrichtung der Welt mag er für uns gesorgt haben: jetzt kümmert er sich nicht um uns; er überläßt uns unserem Schicksal; von einer wirklichen Beziehung und Verbindung des Menschen mit dem außerweltlichen und durch alle Welträume von uns getrennten Gott kann keine Rede sein.

Was wird auf diesem Standpunkte aus der Religion? Ein unbestimmtes Hoffnungsgefühl, ein vages Liebesschmachten, eine fromme Gemütsstimmung, welche von allem Denken und Erkennen unabhängig ist! Ohne rationelle Begründung bilden wir uns den Glauben an eine engere Gemeinschaft unseres Gemütes mit Gott in der Andacht, weil das so der Gemütstiefe der menschlichen Natur entsprechend ist. Man kann es wahrlich neueren Religionsphilosophen nicht übel deuten, wenn sie solchen Theismus einfach mit dem Deismus zusammenwerfen.

Den Dualismus zwischen Kopf und Herz hatte in seiner Weise auch F. H. Jacobi verkündet. Im Pantheismus Spinozas erblickt er die letzte Konsequenz alles philosophischen Denkens; aber viel stärker als das Denken ist das Gefühl, und dieses postuliert einen persönlichen Gott. Um dieses Zwiespaltes willen nennt sich Jacobi „einen Heiden mit dem Verstande, einen Christen mit dem Gemüt". Aber eine solche Gottesidee kann ja schließlich nur den Wert eines subjektiv erdichteten Idealbildes besitzen; und der Kult eines solchen Wesens wird sich niemals über bloße Gefühle und Empfindungen erheben können. Die Spuren, welche zu seiner Zeit Jacobi durch die Fläche des modern-deutschen Denkens und Dichtens gezogen hat, sind auch heute noch nicht verschwunden; sie sind besonders wahrnehmbar in jenem modernen Sentimentalismus, der die Religion in die reinen Gefühle des Wahren, Guten und Schönen setzt.

Recht originell-fromm ist die Philosophie des sog. Ethizismus, dem die Religion in sentimentaler Gottesliebe vollständig aufgeht. Wir nennen hier den jüngeren Fichte. Gott ist der Urgute, der nur um der Geschöpfe willen „schafft", d. h. die innergöttlichen Urpositionen aus dem innergöttlichen Bande zur Selbständigkeit entläßt. Alles ist lauter Gottinnigkeit. Die Idee der Gottinnigkeit ist „die ganze Idee

der Menschheit, ist das Grundgefühl, sich in Gott zu wissen; die Religion fordert kein eigentümlich religiöses Tun oder religiöses Unterlassen, sie ist der heiligende Geist in allem Tun, jedes Vollbringen weihend und das Unterlassene im höheren Lichte freier Entsagung verklärend. Was man daher von besondern religiösen Handlungen, Andachts- und Bußübungen spricht, hat als Tat keinen selbständigen Wert und Zweck; es findet diesen nur in der Stärkung des religiös-sittlichen Geistes.“ Pflichten gegen Gott kennt Fichte nicht, die Idee der Gottinnigkeit erzeugt keine eigentümliche Pflichtsphäre. Nicht auf die Anerkennung eines Dogmas ist der Hauptnachdruck zu legen. Das Christentum ist insofern die absolute Religion, als es die Religion der Liebe, wenigstens dem Prinzip nach, ist[1].

Die Art, in der der Philosoph Ulrici die Zurückführung der Religion auf das Gefühl zu motivieren versucht, wird uns am besten diese ganze Richtung charakterisieren.

Im religiösen Gefühl, so sagt dieser[2], gibt sich uns das Dasein Gottes unmittelbar kund. Vor jeder auch noch so unvollkommenen Erkenntnis Gottes muß ein bestimmtes Gefühl, eine gegebene Affektion der Seele, in welcher ihr das Dasein Gottes in ähnlicher Weise sich kundgibt wie in der Sinnesempfindung das Dasein äußerer Gegenstände, als Wegweiserin vorhanden sein. Denn wie könnte die Seele durch Denken Gott finden, wenn sie nicht durch Gefühl von ihm wüßte? Wie aber macht sich Gott fühlbar? Das ist sehr einfach. Die schöpferische, wirkende Kraft Gottes strahlt nämlich fortwährend in die Welt, also auch in das menschliche Gefühl ein, und zwar in bestimmender Weise, also ist sie auch da für das Gefühl, also wird sie gefühlt(!). In dieser Weise involviert das Selbstgefühl der Seele ein Gefühl vom Sein und Wirken Gottes, ein Gottesgefühl. — Es kommt nun darauf an, ob die Seele ihrerseits so fein besaitet ist, um diese Offenbarung auch zu perzipieren, die ja eben nur eine schwache und leise Affektion der Seele sein kann. Will man begreifen, wie ein solcher Rapport zwischen Gott und der Seele sein kann, so denke man an den bekannten Rapport zwischen einem Magnetiseur und den Magnetisierten[3], an das Gefühl der Sympathie oder Antipathie, welches oft der erste Anblick eines unbekannten Menschen in uns erweckt; da ist es der geistige Ausdruck, der im Auge vorzugsweise seinen Sitz hat und geistigerweise auf unser Gefühl wirkt. Das religiöse Gefühl ist der Keim, aus welchem unsere Vorstellung des Unendlichen in ähnlicher Art sich entwickelt wie aus der Gesichtsempfindung unsere Vorstellung des Lichtes. Es wird im wesentlichen in eins zusammenfallen mit jenem eigentümlichen Gefühl, das uns in einsamer Nacht beim Anblick des gestirnten Himmels ergreift und das Dichter und Philosophen das Gefühl des Unendlichen ge-

[1] Im „System der Ethik“ und in der Zeitschrift für Philosophie passim.
[2] Leib und Seele (1874), 2. Tl, S. 425. [3] Ebd. 437.

nannt haben. Ohne religiöses Gefühl können wir das Unendliche — und also auch das Endliche — gar nicht denken. Das religiöse Gefühl, das uns die Möglichkeit dieser Unterscheidung und damit die Erfassung des Endlichen als Endlichen gewährt, ist mithin eine so notwendige Bedingung für die Entwicklung unseres Bewußtseins, unseres Erkennens und Wissens, daß wir ohne dasselbe über die Bildungsstufe des Tieres nicht hinausgelangen würden. Man kann behaupten: Das Tier ist und bleibt im Grunde nur darum Tier, weil seine Seele nicht fein genug besaitet ist, um das Dasein und Wirken Gottes fühlen zu können.

Trotz mancher Anklänge an Wahres, die in vorstehendem enthalten sind, ist doch der im Grundakkord vorhandene schrille Mißklang leicht bemerkbar. Es dauert einen in der Tat, wenn man gewahrt, wie so edeldenkende und reichbegabte Männer alle ihre Geisteskräfte vergeblich einsetzen, das Stückwerk zerbrochener Wahrheit, das der Protestantismus aus dem Vaterhause mitgenommen, vor dem Verderben zu beschützen. Gemäß dieser Ansicht wäre also die Religion nichts als ein Gefühl, welches durch unmittelbare Einwirkung Gottes ohne vermittelnde Vorstellung in uns hervorgebracht werde! Welch unselige Ideenverwirrung! Es ist ohne Frage richtig, daß Gott auf alle unsere Fähigkeiten einwirkt, indem er sie erhält und zum Wirken befähigt: ist er aber deshalb auch ein Objekt für sie alle? Ja man darf überdies noch zugeben, daß Gott unsern Seelenfähigkeiten irgend eine bestimmte Anregung zu teil werden läßt, wodurch sie zu Gott, ihrem Ziele, hingeleitet werden: folgt aber daraus schon, daß wir Gott als Gott fühlen? Jedes Bewußtsein von Gott schließt mit begrifflicher Notwendigkeit irgend eine Erkenntnis von Gott ein, ist also schon mehr als bloßes Fühlen. Und dazu gibt es tatsächlich im Menschen keine Erkenntnis von Gott, die unmittelbar wäre, sondern alle Erkenntnis, die wir von Gott haben, ist vermittelt durch vernunftgemäßes Denken. Um wieviel weniger kann also von unmittelbarem Fühlen Gottes die Rede sein!

An dieser Stelle möge auch Rud. Wagner, dem verdienstvollen Bekämpfer des Materialismus, ein Wort der Erwähnung gewidmet sein. Religion ist Sache des „Glaubens“; und der Glaube ist ein göttliches Gnadengeschenk, in und mit welchem man ein neues Organ des Geistes, einen neuen Erkenntnisweg neben der denkenden natürlichen Vernunft empfängt. Wo Zeller diese Anschauung kritisiert, erlaubt er sich den wohlfeilen Spott, Wagner rede, als handle es sich um das Einsetzen eines zerbrochenen Stuhlbeines. Indessen Wagners Glaubensorgan soll nach der Idee seines Entdeckers zur vollendeten Menschennatur gehören. Darin irrt er freilich, daß er noch ein besonderes „Organ“ annimmt für etwas, was in der Vernunft und in dem Willen seine vollständige natürliche Grundlage besitzt.

727. Beachtenswert ist, daß heute alle das katholische Christentum ablehnenden Elemente, wofern sie von irgend welcher Bedeutung

sind, in die nämliche Posaune stoßen: Religion ist Gefühl oder beruht wenigstens auf Gefühl. Diesen Gegenstand hier erschöpfend zu behandeln, ist unmöglich; man gestatte uns noch einige Hindeutungen.

Die edleren, hier in Betracht kommenden Schichten huldigen irgend einer Form des „ethischen Idealismus", welcher darin besteht, Ideale zu konstruieren, in denen der Mensch sein eigenes sittliches Wesen abbildet, die er alsdann aus sich heraus projiziert, um sich an denselben als an Wirklichkeiten festzuklammern; hier läßt das psychologische Liebesbedürfnis die hingeträumte Gottheit stets als unbegrenzte „Liebe" erscheinen.

Der Holländer Pierson erklärt es als eine *sancta simplicitas*, wenn sich jemand einer Gotteslehre rühme, die zugleich dem Denken und dem Gemüte entspräche. Die Gotteslehre hat ihren Grund nur in subjektivem Gefühl, welches uns drängt, uns ein höchstes, liebendes Wesen vorzustellen. Die Liebe, die wir diesem Wesen zollen, leitet uns an, alle Übel in der Welt zu ignorieren. „Steht einmal fest", sagt Pierson, „daß die Sprache der Religion nicht aus einem philosophischen, sondern aus einem poetischen Wörterbuche schöpfen solle, so liegt zu Tage, daß nur die Ästhetik ihre Gesetzgeberin sein dürfe, und wir leiten daraus furchtlos diesen Grundsatz her, es sei jeder religiöse Ausdruck zu genehmigen, der den Forderungen eines zarten und entwickelten Schönheitsgefühls entspreche und eine reine religiöse Empfindung wiedergebe." [1]

Andere lassen bei den religiösen Idealen die Ethik vor der Ästhetik mehr hervortreten (so z. B. van Hameln), betonen aber, ähnlich wie Lange und Feuerbach, daß wir es dabei nur mit subjektiven Hirngespinsten zu tun hätten, denen nicht der allermindeste objektive Wert beizumessen sei. Noch andere lassen es als möglich dahingestellt sein, daß die religiösen Ideale vielleicht doch einen reellen Hintergrund hätten. So u. a. de Bussy[2]. Es ist ja denkbar, vielleicht auch nicht unwahrscheinlich, daß unserem subjektiven Bedürfnis irgend ein objektiver Sachverhalt entspräche. Es fehlt auch nicht an solchen, welche den objektiven Sachverhalt in der Weise statuieren, daß sie dem Dualismus von Denken und Fühlen eine Zweiheit der Urwesen nach Art der Manichäer und Gnostiker entsprechen lassen. „Die letzte Ursache der Welt entdeckt die Wissenschaft in einem absolut unbeugsamen Mechanismus der Kräfte; die Frömmigkeit fühlt bloß, daß Gott ihr Gott, nicht die letzte Ursache

[1] So zitiert bei O. Pfleiderer, Religionsphilosophie I 509. Pfleiderer erschrickt und fragt: „Wie nun, wenn jemand folgern wollte: Da der ästhetische Geschmack der einzige Maßstab ist für die Wahrheit der Religion, so ist der Katholizismus mit seinen Raffaels und seinen Palestrinas wahrer als der Protestantismus: ... was sollte ihm wohl von Piersons Standpunkt aus Triftiges zu erwidern sein?"

[2] In seiner Schrift „Ethish Idealism", Amsterdam 1875, zitiert bei Pfleiderer a. a. O. 511.

der Welt ist; für die Frömmigkeit ist diese Welt mit ihren Elementen, Kräften und Gesetzen etwas von Gott unabhängig Vorhandenes, mit ihm gleich sehr einfach Daseiendes.“ [1]

In der Ritschlschen Theologie hat die in bloßes Gefühlswesen aufgeweichte Religion eine in etwa kirchliche Form angenommen. Auch hier gelten, wie Ritschls Schüler, W. Herrmann[2], des weiteren ausführt, Wissenschaft (d. i. Erkenntnis des Tatsächlichen) und Religion (d. i. Gefühl für den Wert des Guten) als zwei Weltansichten, die nichts miteinander zu schaffen hätten, deren Verbindung nur zur Verunreinigung und zum Verderben beider Funktionen, der religiösen und der erkennenden, ausschlagen könne. „Für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe“, erklärt Herrmann, „macht es gar nichts aus, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist; es kann uns als Theologen gleichgültig sein, ob die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie ist.“ Die Religion glaubt es in ihrer Weise mit wahrhaft Wirklichem zu tun zu haben, wie das Wissen in seiner Weise; beides ist Humbug. Denn auch die Metaphysik, so behauptet Herrmann, sei nicht theoretische, objektiv gültige Welterklärung, sondern nur praktische, bei welcher es sich nur „um das effektvolle Streben handle, die Anerkennung von Gedanken durchzuführen, deren Inhalt sich durch nichts legitimieren kann als durch seinen Wert für uns“, mit andern Worten: bei welcher es nur auf die Befriedigung eines subjektiven Bedürfnisses ankomme. Den Antrieb zum religiösen Glauben erhalte, wie Herrmann lehrt, der Mensch daraus, daß er sich aus Selbstgefühl gegenüber der Vielheit der Dinge behaupten wolle; aus persönlichem Interesse und Selbst-sein-wollen mache sich der Mensch eine Vorstellung Gottes, als einer Macht, welche die Welt den Zwecken des Menschen unterwerfe. Also je mehr Selbstbehauptungstendenz, desto mehr Religiosität! Mit Recht bemerkt O. Pfleiderer, daß diese protestantischen gottgläubigen Theologen, wenn auch mit formellem Sträuben, doch tatsächlich bei der Religionstheorie Feuerbachs angelangt sind, die ja auch in der Religion ein Produkt des schwachen, mit der vernünftigen Weltordnung entzweiten, egoistischen Herzens erblickt.

Während in der Ritschl-Herrmannschen Theologie Religion und Moral ineinander verschwimmen, macht der Theolog Julius Kaftan einen trennenden Unterschied zwischen Moral (als dem Gefühl von der Kraft eines sittlichen Ideals) und Religion (als dem Bestreben, das Leben und seine Güter gegen die Not der Erde zu sichern)[3]. Nirgends indessen handelt es sich um eine wahre Wirk-

[1] So im „Evangelium einer armen Seele“, Leipzig 1875.

[2] In den beiden Schriften „Die Metaphysik in der Theologie“ (1876) und „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ (1879).

[3] In der Schrift „Wesen der christlichen Religion“ (1881).

lichkeit, überall haben wir es mit „Werten", mit auf subjektiven Geschmack gegründeten Wertschätzungen zu tun. Also Skeptizismus.

Hiermit haben wir noch lange nicht alle modernen, zwischen Pantheismus und Deismus fluktuierenden Fiktionen, welche Theismus sein wollen, im Grunde aber nichts sind als Phantastik, zur Darstellung gebracht. Wir erinnern nur noch an Christ. Herm. Weiße, Richard Rothe, Karl Schwaz, Moritz Carrière, Georg Runze, welche alle unter mehr oder minder christlich-theistischer Einhüllung den Pantheismus vortragen.

728. Unser Rundgang durch die einzelnen „religiösen" Gruppen ist zu Ende. Positivisten und Idealisten, Pantheisten und Materialisten, Deisten und Pessimisten samt allen nicht römisch-katholischen Theisten, sie alle ziehen eine tremende Kluft zwischen Wissen, Erkennen einerseits und Religion anderseits. Religion ist Gefühlssache, ist eine Schwärmerei, dazu bestimmt, einem edeln oder auch krankhaften Hange des menschlichen Gemütes Befriedigung zu verschaffen.

Eine interessante Studie wäre es, die zahlreichen, aus dem Heerlager der modernen Religiosität ertönenden Stimmen zu sammeln, welche das Undankbare des modernen Standpunktes hervorheben, so oft es sich um Kritik einer jeweilig abweichenden Schattierung handelt. Es muß uns genug sein, auf einzelne dieser Stimmen aufmerksam zu machen.

Ein Otto Pfleiderer ruft dem neukantianischen Idealisten zu: Wie, wenn dein Verstand dir ins Ohr raunte, daß deine religiösen Vorstellungen nur die Produkte deiner Einbildungskraft seien: wird dann wohl dein Gemüt sich für das Gebilde deiner Einbildung in nachhaltiger Weise begeistern können? Die Schönheit von Raffaels Madonna und Palestrinas Messe kann dich hinreißen, auch ohne daß diese Affektion irgend welchen Einfluß auf die Bestimmung deiner Überzeugung und Grundsätze im realen Leben auszuüben vermöchte. Wenn dir also die religiösen Ideen nicht mehr gelten, nicht von reellerer Bedeutung und Wahrheit sind als jene ästhetischen, dann ist's dir mit der Religion nicht mehr Ernst, sie ist dir nur noch schönes Spiel[1].

Noch mehr Interesse vermögen wir einem Fechnerschen Gedankengang abzugewinnen[2]. Er fragt sich, aus welchen Motiven die Religion der Menschheit erwachsen sei. Das erste, historische findet er in der Mitteilung, Überlieferung. Aber das Überlieferte hat nur insofern dauernden Bestand, als es durch innere Gründe gestützt wird. Diese bleibenden Gründe sind in der Religion von zweierlei Art: das

[1] Religionsphilosophie I 504.

[2] In der Schrift über die „Drei Motive und Gründe des Glaubens" (1863).

praktische Bedürfnis und die theoretischen Vernunftgründe. In geistreicher Weise legt Fechner dar, wie der religiöse Glaube, ungeachtet aller seiner Unvollkommenheiten, dennoch, wie für die Individuen, so auch für die menschliche Gesellschaft von unersetzbarem Nutzen, ja geradezu von praktischer Notwendigkeit sei. Wenn nun aber der religiöse Glaube unabweisbaren Ansprüchen der menschlichen Natur entgegenkommt, so liegt darin schon auch eine Gewähr seiner Wahrheit. „Wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn seine Gegenstände nicht wären. Denn wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, daß er den Glauben daran zu seinem gedeihlichen Bestande braucht und demgemäß ihn zu machen durch das Bedürfnis genötigt ist. Die Erzeugung dieses Glaubens durch den Menschen muß also in derselben realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen erzeugt hat. Es hieße aber teils der Natur der Dinge eine Absurdität beilegen, teils läuft es gegen die Erfahrung, soweit sich solche machen läßt, daß die Natur den Menschen darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an etwas gedeihen zu können, was nicht wäre."

Somit wird sich der religiöse Glaube der Menschheit auf etwas objektiv Wirkliches beziehen. Um dies nun zu erreichen, muß, wie Fechner weiter ausführt, ein drittes Motiv hinzutreten. Dasselbe besteht in vernünftigen Schlüssen aus dem Ganzen der Erfahrung auf deren notwendige Voraussetzungen; also in der einfachen Fortsetzung desselben denkenden Verfahrens, auf welchem all unser Wissen auch auf begrenzten Gebieten beruht. Hiermit weist uns Fechner auf den einzig richtigen und durchaus notwendigen Zusammenhang zwischen wahrem Erkennen und Religion hin, einen Verband, der unserem gesamten Erkennen eine Weihe und höhere Bedeutung gibt und andernteils der Religion jene feste, menschenwürdige Grundlage darbietet, auf welcher sie sich zu einem wahren, das ganze Leben umfassenden Gottesdienste zu gestalten vermag.

Einen ähnlichen, lichtvollen Hinweis finden wir bei Lotze. Oben (n. 470) vernahmen wir, wie dieser Gelehrte aus der Hinordnung der vielen Atome zueinander und deren gegenseitiger Einwirkung aufeinander auf ein einheitliches Sein schloß, welches sämtlichen Wesen zu Grunde läge. Die vielfach verschlungenen Wechselwirkungen der Monaden untereinander, welche nach einheitlichen Gesetzen vor sich gehen und den einheitlichen Naturlauf bilden, genügen Lotze, um auf die Einheit des substantiellen Weltgrundes zu schließen; dann käme die Sehnsucht des Gemütes und verlange, den Urgrund der Dinge als selbstbewußten Geist, als wahres, liebendes Ich zu bezeichnen.

Aber wie wäre nun die Religion in haltbarer Weise zu gestalten? Das sagt uns Lotze ebensowenig wie Fechner.

In den Lotzeschen Gedankengängen ist manche Wahrheit zu finden. Es ist richtig, daß die Zusammengehörigkeit der kosmischen

Beziehungen von Stern zu Stern, von Monade zu Monade sich aus einer ursprünglichen Vielheit voneinander unabhängiger realer Wesen nicht erklären läßt, daß man vielmehr „ein unendliches, lebendiges Wesen" voraussetzen muß. Dieses einheitliche Wesen hat den Dingen „Sein" und „Wirken" verliehen, hat den Wechselbeziehungen derselben eine materielle Unterlage (sei es im Äther oder sonstwie) gegeben, so daß sich alles in der Welt, unmittelbar oder mittelbar, berührt und nirgends eine trennende Kluft vorhanden ist, über welche die Wechselbeziehungen hinüberreichen müßten. Nirgends versirkt die Wirkung in nichts, sondern überall in der Natur wirkt ein Sein auf anderes. Außerdem hat jenes eine, unendlich lebendige Wesen vielfach die Ausdehnung der Materie zu einheitlichen Substanzen zusammengefaßt durch innere ideale Momente (Formen), welche, weil sie aus sich mit dem Raume keine Kommensurabilität, kein Gleichmaß besitzen, über die materiellen Teile hinübergreifen, und weil sie nicht nach Art mechanischer Bewegung in der Zeit einhergleiten, die Zukunft in gewissem Sinne zu antizipieren vermögen, und hat sämtliche Weltdinge in gesetzlicher, harmonischer Weise zueinander hingeordnet. Fordert die monistische Philosophie für den Zusammenhalt des Kosmos noch außerdem ein dynamisches Bindemittel, welches den zum Auseinander treibenden Bewegungszuständen der Dinge im Interesse der fürs Ganze notwendigen Konzentration das Gleichgewicht halte, so ist ja der Weltäther (n. 110) da, welcher nicht bloß nach seiner materiellen Seite hin ununterbrochen zusammenhängt, sondern ebenso wie jedes andere Wesen seine einheitliche Natur, sein Formprinzip besitzt, vermöge dessen er, über die Einheit der Stetigkeit hinaus, jene positive Einheit zu begründen vermag, welche zur Wahrung der kosmischen Kohärenz und Anziehung gefordert wird. Eine solche alles umfassende Einheit des Kosmos kann allerdings nur herrühren von einem einheitlichen schöpferischen Wesen, welches über der Welt steht. Dieses nämliche einheitliche Wesen leiht allen Dingen sein „Mitwirken" (*concursus*, n. 657) als einheitliche Stütze ihres Wirkens und sozusagen sein „Mitsein" (n. 656) als einheitliche Stütze ihres Seins. So weit wäre Lotzes Schluß auf ein unendliches lebendiges Wesen gerechtfertigt[1]. Auch in dem Punkte hat Lotze recht, daß er (ähnlich wie auch Fechner) die Religion in Bezug auf den Urgrund alles Seins zu setzen trachtet.

[1] Diesen Monismus lehrte, wie wir schon erinnerten, der hl. Thomas: „Primum principium simpliciter impossibile est esse nisi unum: primo ex ipso ordine universi, cuius partes inveniuntur ad invicem ordinatae esse, quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt: secundo invenitur in omnibus rebus natura entitatis . . . ergo oportet devenire ad aliquid, cuius natura sit ipsum Esse suum; et hoc est, quod dat Esse omnibus, nec potest esse nisi unum, quum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se" (2 dist. 1. q. 1. a. 1 ad 1; man vergleiche S. theol. 1, q. 11, a. 3).

Aber darin irrt er, daß er auf die blinden Eingebungen seines Gemütes hin in Gott weiter nichts als einen „Liebewillen" anerkennt. Die Gottheit ist „neidlose Liebe", das hat schon Plato geahnt, und es ist uns im Christentum durch die übernatürliche Ordnung der Gnade recht offenbar geworden. Gott ist aber außerdem auch heilig und gerecht und erwartet von seiner Kreatur nicht bloß Liebesgefühle, sondern auch Ehrfurcht, Unterwürfigkeit, Hochhaltung seines heiligsten Willens.

Gröblichst irrt Lotze darin, daß er jenen gefundenen Urgrund aller Dinge mit dem Sein dieser Dinge vermengt, indem er letztere zu bloßen Zuständen Gottes herabsetzt. Er behauptet, Gott fasse alle Menschen, Tiere, kurz alle sog. Einzelwesen geradeso in sich, wie wir unsere Vorstellungen und Empfindungen als wechselnde Zustände in uns haben. Mag man solche Lehre noch „Theismus" oder (mit Krause) „Panentheismus" oder mit andern „konkreten Monismus" nennen: es ist und bleibt eine Torheit, die vielen Menschen und Gegenstände als bloße Tätigkeiten, Erscheinungen eines einzigen Tätigen aufzufassen. Die Erfahrung bestätigt es uns ja stündlich milliardenfach, daß in den vielen Wesen viele Tätige zur Erscheinung gelangen. Ebensowenig wie Fechner ist Lotze über den Pantheismus hinausgekommen. Hierbei ist Religion eine Unmöglichkeit. Jede menschliche Selbstätigkeit wäre ja nur täuschender Schein, wäre in Wahrheit nichts als die Tätigkeit Gottes, der sich von sich selbst abhängig erklären soll! Meine vorgebliche Religiosität kann also in nichts weiterem bestehen, als daß ich danach ringe, oder richtiger, daß Gott in mir danach ringt, eine Abhängigkeit zu fühlen, die nicht vorhanden ist. Religion ist trotz aller Anstrengungen die taube Nuß geblieben, ein hohles, durch und durch verlogenes Gefühlswesen. Glücklich hätte die in modernen Kreisen so beliebte Religiosität durch die pantheistische Weltanschauung hindurch ihren Charakter als bare Gefühlssache gerettet. Religion wäre ein edles Gefühl, das niemals geniert und oftmals beschwichtigt.

Wir brauchen auf die jetzige Kultur, die das öffentliche Leben überwuchert und die gesamte nichtultramontane Presse zur Disposition hat, nur einen flüchtigen Blick zu werfen, um sofort zu erkennen, daß diese fade, durchaus irrige Auffassung von Religion der jetzt gegen die christliche Kirche anstürmenden Weltmacht eigentümlich ist. Das Dogma ist gleichgültig, alles sei „Liebe"; weil die Religion nicht auf Wahrheit ihrer Erkenntnis beruht, darum sind die verschiedenen Konfessionen nebensächliche Formen, deren jede gleich gut mit wahrer Religiosität vereinbarlich ist. Man untersucht das „Christentum Christi" und will finden, daß alle Glaubenssätze Ausgeburten der „Scholastik" sind; man reduziert alles auf wenige religiöse „Ideen" (*non tam vera quam pia dogmata*, wie Spinoza sagt), die einer gewissen äußeren Anstandsmoral als Unterlage dienen können. Religion sei getrennt von Theologie: Religion ist gut, ist von jeder

theoretischen Ansicht über Gott, von Monotheismus, Pantheismus, Atheismus unabhängig, sie ist darum duldsam und verträgt alles; aber Theologie ist eitles und verkehrtes Bemühen, die religiösen Vorstellungen, die doch nur dem Willen entspringen, auf das theoretische Gebiet hinüberzutragen; die Religion läßt das Denken völlig frei und maßt sich keinen realen Einfluß auf das Leben an. Dieses formlose, im günstigsten Falle frömmelnde, phrasenausduftende Gefühlswesen, das ist die Religion der jetzigen „gebildeten" Welt.

§ 8.

Das wahre und richtige Verhältnis des Menschen zu Gott.

729. „Wie kommt es" — so beginnt Max Müller seine Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion —, „daß der Mensch Religion besitzt? Dies ist eine Frage, welche nicht zum erstenmal in unsern Tagen gestellt worden ist, die aber dennoch, so oft sie von neuem aufgeworfen wird, selbst für Ohren, die längst im Getöse der Geistesschlachten abgehärtet schienen, etwas Befremdendes und Überraschendes hat."

Will man über den Begriff der Religion philosophieren, so muß man denselben in der herkömmlich allgemeinen Bedeutung nehmen, wie er tatsächlich vorliegt. Löst man denselben von dieser Bedeutung ab, um ihm einen andern Sinn unterzuschieben, so verübt man eine Fälschung; man klärt nicht auf, sondern man verwirrt.

Würde man nun einmal nach sokratischer Manier bei allen denkenden Menschen rundgehen, um zu erfragen, was man denn eigentlich unter Religion verstehe, so würde sich bald herausstellen, daß die Religion mit jenem Gefühlswesen, welches heute unter der religiösen Flagge segelt, gar nichts zu schaffen hat. Religion ist nicht Gefühl, ist nicht ein unbestimmter schwärmerischer Drang, nicht eine Ehrfurcht vor einem erträumten heiligen Etwas, wie solches bei jedem abgeschmackten Phantasten, jedem überspannt empfindelnden Wesen in Blüte steht. Religion ist nicht das Phantom von einer übersinnlichen Welt, die sich jeder nach Belieben und nach subjektivem Bedürfnis vorgaukelt, ohne daß solcher Halluzination irgend eine objektive Wirklichkeit zu Grunde läge. Sie besteht nicht darin, daß man mit nichtssagenden, sentimentalen Phrasen um sich wirft und sich unter augenverdreherischem Gebahren und schmachtendem Blicke in eine unnatürliche Gefühlsaufregung hineinarbeitet. Religion ist nicht ein Träumen über ein „Reich der Schatten", nicht eine Schwäche. Sie ist auch nicht Universumspietät, noch weniger Schopenhauerscher Quietismus und Hartmannscher Galgenhumor. Nur der, welcher getäuscht sein will, läßt sich statt des gesuchten Edelsteines eine dieser erbärmlichen Glasscherben darbieten.

Und doch enthält das in all diesen verschiedenen Variationen auftretende Thema von „Abhängigkeitsgefühl" einen mehr oder minder

starken Anklang an den wahren Charakter der Religion. In alter Zeit galt Religion geradeso wie durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch bis in die Neuzeit als die Erfüllung einer Pflicht der Gerechtigkeit Gott gegenüber, also allerdings als eine Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott. Es wäre überflüssig, für die historische Erhärtung dieser Behauptung einen Berg von Zitaten und Aussprüchen aufzuhäufen, welche wir als bekannt voraussetzen dürfen. Der Mensch erkennt sich abhängig von Gott als von seinem Schöpfer und höchsten Gesetzgeber, als von dem Herrn und Regierer der Welt; erkennt er diese Abhängigkeit an, um sie in seinem Leben auszuprägen, dann hat er Religion. Durch Gottes Willen ins Dasein gerufen, durch Gottes Willen zum erhabenen Ziele, zur wahren Bestimmung dieses Daseins geleitet, erkennt der Mensch frei und freudig den Willen Gottes an, macht ihn zum Grunde und zur Regel seines gesamten Tuns, zum unverbrüchlichen Gesetze seines Lebens. Gottes Willen tun, Gott dem Herrn dienen jeden Tag, jede Stunde: diese Gesinnung zieht sich wie ein lichter Strahl durch den bunten Wechsel des Lebens, durch Mühsale und Arbeiten, durch trübe und heitere Stunden und bringt überall einen Reichtum von Tugend, Geduld, Entsagung, Herzensreinheit und edelster Menschenliebe hervor. Das ist Religion: sie muß als irgend ein Verhältnis zu Gott gedacht werden. Ohne Gott keine Religion. Wie eine Blüte sproßt die Religion hervor aus dem Gottesgedanken; sie ist die Betätigung dieses Gedankens im Leben. Der Mensch ist von Natur aus religiös; kaum hat der Mund des unschuldigen Kindes den Namen Gottes ausgesprochen, so falten sich von selbst dessen Händchen zum Gebet: das kommt daher, weil der unverdorbene Mensch sich auch ohne vieles Nachdenken von Gott abhängig, als Gottes Eigentum, sich ihm verpflichtet weiß; weil er Gottesdienst als die höchste Aufgabe seines Lebens erkennt, und weil die reine Natur sich von selber in die ihr gebührende Stellung hineinschmiegt.

Versuchen wir es, den soeben kurz skizzierten Religionsbegriff in seinen wichtigeren Momenten klarzustellen. Zu dem Zwecke wollen wir erstens erweisen, daß die Quelle oder Wurzel der Religion in wirklicher Erkenntnis zu suchen ist: zweitens, daß auf diese Erkenntnis hin der menschliche Wille Gott gegenüber in eine Verfassung der Unterwürfigkeit tritt, welche als wesentlichster und formeller Bestandteil der Religion angesehen werden muß, indem das religiöse Wollen den ganzen Menschen sozusagen als das Material zu durchdringen hat, und zwar in erster Linie den Verstand, das praktische Leben und das Wünschen, in zweiter Linie auch das Gefühl und das äußere Dasein mit seinen sozialen Beziehungen.

Wir werden die übernatürliche Seite der Religion[1] beiseite lassen,

[1] Das Wort „übernatürlich" brauchen wir hier im eigentlichen, nicht im modernen Sinne. Bei den heutigen Schriftstellern bedeutet „übernatürlich" meistens

um die wesentlichen Elemente des Religionsbegriffes von der rein psychologischen Seite her in Augenschein zu nehmen.

730. Wir haben hier schon sogleich das Wichtigste unserer ganzen Erörterung ins Auge zu fassen, nämlich das wahre Verhältnis der Religion zum Erkennen. Daß in diesem Punkte der vollste, ungetrübteste Einklang herrschen muß, so daß niemals ein Widerspruch (ein *credo, quia absurdum*) obwalten kann, ist leicht begreiflich. Wir sagen aber mehr. Wir behaupten nämlich, daß die Religion in der Erkenntnis, und zwar in der Erkenntnis Gottes, wie diese tatsächlich überall unter den Menschen vorhanden ist, ihre notwendige Unterlage, ja ihre Wurzel habe. Ist dem nun wirklich so? Die Frage spaltet sich sofort in zwei. Denn zuerst müssen wir uns fragen: Gibt es wirklich eine Gotteserkenntnis, welche als die Wurzel der Religion angesehen werden kann? Und dann entsteht die zweite Frage: Sind wir berechtigt, dieselbe wirklich als die Wurzel der Religion zu erklären?

Zuerst also sagen wir: Gotteserkenntnis ist unter den Menschen vorhanden, und zwar in zweifacher Gestalt. Erstens als eine, welche sich jedem denkenden Geiste unwillkürlich darbietet und mit dem Gebrauche der Vernunft gleichsam von selber entsteht: der hl. Johannes von Damaskus[1] nennt sie eine „Mitgift der Natur", der „Natur eingepflanzt". Zweitens als eine durch frei gewolltes und bewußtes Nachdenken errungene, zu welcher sich jeder Mensch bei tieferem Nachsinnen hingeleitet fühlt[2]. Letztere entwickelt sich vollständig in der eigentlichen Wissenschaft und bildet die Vollendung der ersteren.

---

so viel als „übersinnlich": in diesem Sinne ist jede Religion übernatürlich. Im eigentlichen Sinne heißt „übernatürlich" dasjenige, was über die Kräfte und Ansprüche der gesamten geschaffenen Natur hinausgeht. — Das Wort „Religion" nehmen wir, wie anfangs bemerkt, nicht im objektiven, sondern im subjektiven Sinne.

[1] Der hl. Thomas bemerkt zu dieser Redeweise: „Dei cognitio nobis innata esse dicitur, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse" (Opusc. Super Boeth. de Trinit.).

[2] Unsern Lesern werden manche hierauf bezügliche Berichte katholischer Missionäre bekannt sein. Hier ein aus einer andern Quelle geschöpftes Beispiel. Seseka, ein sehr intelligenter Kaffer, sprach zu Arbrousset (Casalis, The Basutos 239): „Was ihr mich lehrt, befriedigt mich: ich habe, ehe ich euch kannte, solche Belehrung gesucht. Einst, vor zwölf Jahren, führte ich meine Herde: es war schwül. Ich setzte mich auf einen Fels und fragte mich traurig, weil ich keine Antwort wußte: Wer hat die Sterne geschaffen? auf was ruhen sie? Die Wasser ermüden nie, fließen unaufhörlich, aber wo halten sie still, und wer macht sie fließen? Die Wolken ziehen hin und her und ergießen sich im Regen zur Erde: woher kommen sie, wer schickt sie? Die Dämonen können sicher nicht Regen machen, und ich sehe sie nicht zum Himmel steigen, um ihn zu holen. Ich kann den Wind nicht sehen, was ist er? wer führt ihn her, läßt ihn wehen, brüllen, uns erschrecken? Ich weiß nicht, wie das Korn keimt; wer gab der Erde die Klugheit und Kraft, die Sprossen zu erzeugen? Nach diesen Fragen verbarg ich mein Gesicht in meine Hände."

Bei unsern Betrachtungen haben wir gesehen, wie alles in der Welt den denkenden Geist schließlich zu Gott hinleitet. Woher bin ich? Bin ich selbst der Grund meines Daseins? Woher das lichtvolle Gesetz meines Erkennens, die machtvolle Ordnung, der ich mich in meinem Begehren unterworfen fühle? Woher die zweckmäßige Harmonie der Instinkte, welche von mir den lenkenden Zügel gemäß sittlicher Norm erwarten? Woher der erstaunlich komplizierte Mechanismus der organischen Gebilde, den noch kein Menschengeist durchforscht hat? Woher die ganze Welt mit ihrem Wechsel, ihren Veränderungen und Entwicklungen? Der einzelne Mensch entwickelt sich, das Tier entwickelt sich, die Pflanze entwickelt sich, das Planeten- und Sternensystem entwickelt sich. Alles, was sich in solcher Weise, wie es die Wissenschaft lehrt, entwickelt, hat einen Anfang. Zu glauben, es könnte eine solche Entwicklung von Ewigkeit her sein, ist eine Albernheit. Wer hat im Anfange die Welt gemacht?

Alle Dinge in dieser Welt sind bedingt, zufällig, sie könnten auch nicht sein oder anders sein; sie sind also von anderem bestimmt, zu sein und so zu sein, wie sie sind. Dieses andere nennt man die „Ursache“: es setzt ebenfalls eine andere Ursache voraus. Die ganze Reihe bedingter Ursachen setzt aber eine erste unbedingte Ursache voraus; sonst wäre mehr Wirkung da als Ursache. Es ist also eine erste Ursache da, welche den Grund ihres Daseins nicht in anderem, sondern in sich selbst hat. Alle Weltdinge sind bei den Veränderungen, welchen sie unterliegen, von fremden Einflüssen abhängig. Daraus folgt, daß es ein Wesen gibt, welches Ursache der Veränderung ist, ohne selbst der Veränderung zu unterliegen.

Dies gilt ganz vorzüglich von dem Gegenstande des menschlichen Verstandes und Willens. Das Gute und Wahre, welches unsern Geist bewegt, kann in seiner Allgemeinheit nicht wirklich sein. Und doch muß es seinen Grund in etwas haben, was wirklich ist. Es hat diesen Grund nicht in meinem Verstande; denn es wäre auch, wenn mein Verstand nicht wäre. Es hat seinen tiefsten Grund auch nicht in den hinfälligen, veränderlichen Weltdingen. Denn es stellt sich mir dar als ewig, unveränderlich. Es muß also in einer ewigen, unveränderlichen Wirklichkeit seinen tiefsten Grund haben. Außer dieser veränderlichen Welt muß also ein Wirkliches vorhanden sein, worin alles Wahre und Gute begründet ist. Und dieses Wirkliche muß ewig und unveränderlich sein. Alles Wahre und Gute, was wir erkennen, enthält zugleich die wesentlichen Gesetze alles Veränderlichen. Also muß alles auf der Welt von jenem Wesen abhängig sein.

Alle Kräfte in der Natur wirken gesetzmäßig; alle Arten von Wesen sind in unzählbaren Individuen durch ihr Dasein und Wirken auf bestimmte Erfolge hingeordnet, in welchen Ordnung und Zweckmäßigkeit herrscht. Den bestimmten Naturzwecken sind alle Dinge, auch die Menschen, in mannigfacher Hinsicht unterworfen. Zudem besteht unter den zahllosen, so verschiedenen Wesen ein millionenfach

verschlungener Zusammenhang, eine das ganze Weltall umfassende Ordnung. Wo aber Ordnung und Zweckmäßigkeit regelmäßig in der Wirkung ist, da ist auch Ordnung und Zweckstrebigkeit in der Ursache. „Zufall" ist eine Ausrede der Unwissenheit. Und da, wo selbst in unendlichen Zeiträumen rohe Kräfte sinn- und zwecklos walten, da kann sich nimmer ein Gebild gestalten. Der „Zufall" ist und bleibt der Gott der Narren. Wo Zweck, da ist auch eine zwecksetzende Ursache. Zwecksetzung und Zweckstrebung kann aber uranfänglich nur von einem mit Verstand und Willen begabten Wesen ausgehen. Das Weltall ist also die Wirkung eines alle Dinge mit Weisheit beherrschenden Wesens; es wird Gott genannt.

Besondere Beachtung zieht auf sich das Sittengesetz, wie es in der Vernunft sich dem Menschen als Gewissen ankündigt. Es ist das nicht bloß eine erkannte Idee, es ist ein Befehl, ein Gesetz, zu dessen Heilighaltung sich der mit Willensfreiheit begabte Mensch verpflichtet fühlt. Dies steht fest als klarste Tatsache unseres Bewußtseins. Das Gewissen ist Ausdruck eines höheren Willens, dem sich der Mensch unbedingt und unter allen Umständen unterworfen fühlt. Keine Macht der Welt, keine Bemühung, keine Gewohnheit vermag die Stimme des Gewissens zu ersticken. Das Gewissen ist im Wesen des Menschen begründet. Wer den Menschen schuf, der hat ihm das Gewissen gegeben.

Dieses und vieles andere hat sich bei unserer Erwägung der Weltwirklichkeit mit logischem Zwange dem denkenden Geiste aufgedrängt. So erkannten wir Gott als den Urheber der Naturgesetze, der Naturstrebigkeit, der Bewegung; den Urheber der Urelemente, der Organismen, der erkennenden Wesen, der Menschen; als den Urheber der Weltordnung, des Seins und Geschehens, der Ethik. Gott trat uns entgegen als der notwendig vorauszusetzende Grund des Raumes, der Zeit, der inneren Möglichkeit der Dinge, als Erhalter alles dessen, was da ist; als Gegenstand des Vernunftstrebens, als Zweck der Welt, als Bestimmung des Menschen[1].

Dies ist also die zweite Gotteserkenntnis, welche wir erwähnten: Gott steht da als Ergebnis und Abschluß alles wissenschaftlichen Nachdenkens.

Doch nicht weniger ist jene Gotteserkenntnis in Betracht zu ziehen, welche dem Menschen mit der Natur des vernünftigen Denkens gegeben ist.

Nur für eine kurze Zeitspanne findet sich der Mensch in diese Sichtbarkeit hineingestellt. Aus unbekannter Nacht taucht der irdische Lebenstag auf, um auf immer wieder zu verschwinden in finsterer Nacht. Was hat der Mensch zu tun? Abhängig von der Sinneswelt, fühlt er, daß er bedeutsamer ist als diese, daß er jene Abhängigkeit in mancher Hinsicht zu beherrschen vermag; namentlich auch in einer

[1] Die einzelnen Stellen findet man im alphabetischen Inhaltsverzeichnis.

Hinsicht, in der er sich vor einer hehren heiligen Macht verantwortlich fühlt. In sich vernimmt er die Stimme des Gewissens, und über sich sieht er das majestätische Sternenzelt. Der Gebrauch seiner Sinne zieht ihm Grenzen, die sein denkender Verstand zu überschreiten sich bestimmt fühlt. Es drängt ihn mit einem edeln Natursehnen, sich von den Genüssen und den Interessen des Augenblickes wegzuwenden, um sich Licht und Aufklärung zu verschaffen. Er schmachtet nach dieser Aufklärung, wie der Hungrige nach Brot. Und derjenige, der dem hungernden Vöglein die zuträgliche Speise bereitet hat, der sollte der berechtigten Sehnsucht des Menschenwesens keine Befriedigung vorgesehen haben? Der Mensch, das edelste der Wesen in dieser Erscheinungswelt, soll in seiner Hilfsbedürftigkeit flehentlich seine Hand nach Brot ausstrecken und statt dessen einen Stein erhalten? Eine solche Fopperei nehme an, wer Lust hat; wofern diese sichtbare Welt nach Vernunft und Verständigkeit veranlagt ist, ist eine solche Voraussetzung barer Unsinn. Wer sich die Lage der Dinge klaren Blickes anschaut, muß erkennen, daß es den Menschen von Natur aus zu metaphysischer Erkenntnis hindrängt, und daß solche Erkenntnis ihn zu Gott emporführt. Es ist also für den Menschen gesorgt, wofern der Mensch aus sich nur „guten Willens", d. h. gewillt ist, die niedrigeren Regungen seiner ungeordneten Triebe den höheren Impulsen seines Wesens in freier Selbstbestimmung unterzuordnen.

Wohl soll sich der Mensch, wie überall, so auch namentlich in seinem metaphysischen Erkennen seiner Schwäche und Hilfsbedürftigkeit auf Schritt und Tritt bewußt bleiben; aber doch ist ihm das ersehnte Licht metaphysischer Erkenntnis in hinreichendem Maße erreichbar. Wie Gott unserem Willen sich als höchsten Gesetzgeber ankündigt und unser Herz zu sich, dem höchsten Gute, hinzieht, so ist er auch der Vernunft, dieser Führerin unseres höheren Lebens, besonders nahe. In welcher Weise?

In der sinnlichen Wahrnehmung bietet sich dem Menschen das Sein dar, dunkel und unvollkommen, aber er greift es doch auf; das ist Tatsache. Hiermit kann der Mensch unmöglich die Frage zurückhalten: Was? Woher? Wohin? Mit dem Sein selber leuchtet ihm der Satz in die Seele hinein, daß nichts ohne Grund, nichts ohne Ziel sein kann. Er geht in Gedanken zurück zum ersten Grunde, der alles, was ist, verursacht; er schreitet fort zum letzten Ziele, auf welches alles, was da ist, hinstrebt; er steigt auf zum tiefsten Sein, welches alles, was da ist, trägt. Nichts ist dem denkenden Menschen natürlicher als das. Ohne Schwierigkeit wird diese Erkenntnis Gottes, als des Urhebers und Beherrschers des Weltalls, bei dem bloßen Anblick der Schöpfung erworben; sie wird vollkommener, wenn der Mensch durch die Einwirkung größerer Naturereignisse, durch die Betrachtung der Pracht der geschaffenen Dinge angeleitet wird, die Größe und Macht des Schöpfers zu überdenken. Dieses Gottesbewußt-

sein ist kein Anschauen Gottes, noch viel weniger ein Gefühl Gottes, sondern es ist eine durch diskursives Denken vermittelte Erkenntnis. Es ist ja überhaupt der menschlichen Vernunft, wie wir sie erfahrungsgemäß kennen, eigentümlich, sich ihre Erkenntnisse, anhebend vom Sinnlichen und von Begriffen zu Begriffen fortschreitend, zu erwerben.

Ein derartiges Nachdenken ist, wir wiederholen es, für den gewöhnlichen Menschen nicht so fernliegend und schwierig, wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen möchte. Wenn wir unser natürliches Erkenntnisvermögen, wie wir es in uns durch Erfahrung und Beobachtung vorfinden, betrachten, so gewahren wir sofort, daß dasselbe geradezu darauf veranlagt ist, Gott zu erkennen. Das intellektuelle Erkenntnisvermögen ist nicht, wie das sinnliche, auf Individuelles beschränkt, es ist in gewissem Sinne unbegrenzt, insofern es nämlich alles auf ideale Weise in sich aufnehmen und in einem inneren Bilde geistig wieder erzeugen kann. Dazu vermag der Verstand den ursächlichen Zusammenhang zwischen den Dingen zu erfassen. Das alles leitet sie zum Urgrund aller Dinge hin. Das Viele auf das Eine zu beziehen und aus dem Einen als seinem Grunde zu begreifen, ist das wesentliche Bedürfnis aller Vernunft. Und wenn wir den menschlichen Geist nach Analogie anderweitiger Vorkommnisse in der Natur beurteilen, so müssen wir annehmen, daß in der Vernunft sich eine bestimmte, an sich blinde Anregung vorfindet, wodurch sie zu dem Erkennen Gottes hingeleitet wird. Es ist eine Art von geistigem Instinkt, verbunden mit einer göttlichen Vorsehung. „Weil die Tiere keine Beziehungen erkennen, so vermögen sie auch nicht mit Bewußtsein das eine des andern wegen zu begehren und zu tun. Weil es aber dennoch zu ihrer Erhaltung und zu ihrem Wohlsein notwendig ist, daß sie also begehren und tun, so hat der Schöpfer in ihre Natur den Instinkt gelegt, vermöge dessen sie zweckmäßig wirken. Dem Menschen nun ist es eigen, aus der beschränkten Erfahrungskenntnis durch jenes in Schlüssen fortschreitende Denken zur bewußten Erkenntnis anderer Wahrheiten zu gelangen. Weil er aber der Erkenntnis dieser Wahrheiten bedarf, ehe er sich durch jenes mehr oder weniger mühsame wissenschaftliche Forschen in den Besitz derselben bringen kann, so hat Gott auch die vernünftige Natur so eingerichtet, daß sie gar manche höhere Wahrheit erkennt und mit Zuversicht behauptet, ohne sich der Gründe ihrer Urteile bewußt zu sein. Diese Urteile sind um so allgemeiner und mit um so tieferer Überzeugung verbunden, je notwendiger sie mit dem sittlichen und religiösen Leben zusammenhängen." [1] Daher ist die unwillkürliche Erkenntnis Gottes so leicht faßlich und so gewiß, daß Unwissenheit und Zweifel nur in strafbarem Leichtsinne oder stolzer Verhärtung ihren Grund haben können.

[1] Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 933.

Es ist auch wirklich Tatsache, daß diese spontane Erkenntnis Gottes in allen Menschen, welche den Gebrauch des Verstandes haben, wahrgenommen wird. Selbst Al. v. Humboldt[1], der stets seine der Religion günstigen Beobachtungen auf den ungünstigsten Ausdruck brachte, gesteht: „Ein gewisses schauervolles Gefühl von der Einheit der Naturgestalten, von dem geheimnisvollen Bande, welches das Sinnliche und Übersinnliche verknüpft, ist allerdings (und meine eigenen Reisen haben es bestätigt) selbst wilden Völkern eigen."

Wie Ammianus Marcellinus den Hunnen jede Kenntnis der Gottheit absprach, so versuchen es auch neuere Gelehrte, verschiedene Völkerschaften als dieser Kenntnis bar darzustellen. Mangel an Sprachkenntnis und andere Umstände haben die falsche Angabe veranlaßt. Noch immer entdeckten spätere Reisende die Gotteserkenntnis bei den Völkern, denen sie früher abgesprochen wurde. Früher wurde z. B. den Australnegern (J. D. Lang, Queensland) die krasseste Ignoranz allgemein zugeschrieben; in Ridleys[2] Berichten über die australischen Sprachen und Traditionen wird hingegen berichtet, sie kännten ein höchstes Wesen Baiamä, dem sie Ewigkeit, Allmacht, unendliche Güte, zuschrieben, „dessen Stimme sie im Donner hören und der alle Dinge gemacht hat". Das bisherige Resultat der Wissenschaft legt Taylor[3] in den Worten nieder: „Die Behauptung, daß wirklich rohe Stämme ohne Religion existieren, obgleich sie theoretisch möglich und tatsächlich vielleicht wahr ist, kann sich doch bis jetzt nicht auf genügende Beweise stützen, wie wir sie für so ausnahmsweise Verhältnisse zu verlangen berechtigt sind. Es ist gar nicht so ungewöhnlich, daß ein Schriftsteller, der in allgemeinen Ausdrücken erklärt, bei dem und dem wilden Volke fänden sich durchaus keine religiösen Erscheinungen, selbst durch die Tatsachen, die er erzählt, den Beweis beibringt, daß seine Äußerungen irreführen." Und Taylor unterläßt es nicht, seinen Worten durch reichliche Beibringung von Tatsachen den gehörigen Nachdruck zu verschaffen. Sogar F. v. Hellwald[4] gesteht: „Gegen die Behauptungen von Reisenden, daß ein

[1] „Kosmos" I 16. [2] Journ. of the Anthr. Inst. (1872) 257.

[3] Anfänge der Kultur. Deutsch. I, Leipzig 1873, 412.

[4] Kulturgeschichte, Augsburg 1875, 24. — Übrigens möchten wir mit Kleutgen (Philosophie der Vorzeit n. 934) betonen, daß es durchaus nicht von Belang wäre, wenn auch einzelne verwilderte Volksstämme gefunden würden, bei denen sich keine Spur von Gottesverehrung nachweisen ließe. Aus Krüppeln beurteilt man nicht das Normale. „Die vernünftige Natur des Menschen offenbart sich in der großen Mehrheit der wenigstens einigermaßen gebildeten Menschheit, und nicht in einzelnen Horden von Barbaren, die auch in jeder andern Hinsicht unentwickelt oder wie verkrüppelt und entartet sind. Dazu kommt, daß selbst diese Wilden, sobald sie nur anfangen, gesittet zu werden, keine Wahrheit leichter auffassen und festhalten als jene, daß ein höchstes Wesen über uns waltet, dem wir unser Dasein verdanken und Verehrung schulden." Schon der hl. Augustinus erkannte Ausnahmen an: „Jene wenigen, in denen die Natur gar zu sehr verdorben ist, ausgenommen, bekennt das ganze Menschengeschlecht Gott als den Urheber der Welt" (In Ioann.

Volk keine Religion habe, muß sich in der Tat jeder mit doppelter Vorsicht waffnen."

Die neuesten Forschungen bestätigen also den Ausspruch Ciceros[1], daß es kein Volk gebe, welches nicht eine Gottheit erkenne; sie bestätigen, was die alten christlichen Schriftsteller, welche, mitten unter Heiden lebend, einstimmig bezeugen, daß die Gotteserkenntnis sich in der Regel bei allen Menschen vorfindet. Tertullian[2] wirft den Heiden vor, daß sie den wahren Gott nicht verehren wollen, den sie doch selber in vielen Lagen des Lebens unwillkürlich bekennen. In Überraschungen, bei Gelobungen und Verwünschungen, besonders aber in der Not, riefen sie nicht Jupiter, Mars, Minerva an, sondern sprächen wie die Christen: Hilf Gott! Großer Gott! Gott sieht alles! Gott wird vergelten! Hier ist es, wo Tertullian ausruft: *O testimonium animae naturaliter christianae!* Das „Zeugnis der Seele" schien ihm so interessant, daß er dasselbe in einer besondern Abhandlung ausführlich darlegte. Wie Tertullian, so sprechen die andern Kirchenschriftsteller[3]. Sie alle nennen „das die große Sünde der Heidenwelt, den nicht anzuerkennen, den nicht zu erkennen ihr unmöglich sei". Namentlich zeigt Clemens von Alexandrien, der mit dem Leben und der Literatur der Heiden sehr vertraut war, aus vielen heidnischen Schriftstellern, daß nicht bloß die griechischen Weltweisen „dem unsichtbaren, alleinigen, mächtigsten und weisesten Urheber alles Besten und Schönsten Vorsehung beilegten", sondern eben diese Erkenntnis, wenngleich minder ausgebildet, in allen Klassen der menschlichen Gesellschaft und unter den Völkern aller Zonen verbreitet sei[4]. Bei manchen gebildeten Nationen des Altertums hat sich das religiöse Bewußtsein auch bis in seine entlegenen praktischen Konsequenzen hinein in staunenswerter Fülle entwickelt, allerdings unter mancherlei Verirrungen, aber doch in einer Übereinstimmung, welche mit entschiedener Klarheit auf die Einheit und Natürlichkeit der Wurzel, nämlich des Gottesbewußtseins, hindeutet. Ist ja doch diese Übereinstimmung für solche, welche in ihrer eigenen Brust das Gottesbewußtsein zurückgedrängt haben, so überraschend, daß manche (wie z. B. Schopenhauer, Rud. Seydel) von positiver Vermittlung, von gegenseitiger Entlehnung, von Ableitung des Christentums aus dem Buddhismus u. dgl. glaubten reden zu sollen, ohne ihren Behauptungen auch nur die geringste historische Stütze geben zu können. Gleich als könnte etwa ein Amerikaner nicht auf zwei Füßen gehen

tr. 106). Die Ausnahmen sind begreiflich, wenn man erwägt, daß die Gotteserkenntnis keine unmittelbare, schauende, sondern eine durch Nachdenken vermittelte ist.

[1] Man vergleiche hierüber Christian Pesch, Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums und der Neuzeit. Drei Hefte. Freiburg, Herder.

[2] Apolog. l. 2, c. 17.

[3] Ausführlich bei Kleutgen, Theologie der Vorzeit II, 2. Abt.

[4] Strom. 5, c. 14, ed. Potter 729.

und mit den Händen die Speise zum Munde führen, und addieren und subtrahieren, ohne das alles von einem Europäer „entlehnt" zu haben.

Die jetzige Zeit übertrifft alle vorausgegangenen an tendenziösem Niederhalten der Wahrheit (*qui veritatem Dei in iniustitia detinent*, wie sich der Apostel ausdrückt) bei weitem. Und dennoch ist das *testimonium animae* nicht verstummt. Strauß sprach am Grabe seines Bruders von der „höheren Hand", die diesem die Aufgabe seines Lebens gestellt habe; er forderte die Trauernden auf, „zu danken der höheren Fügung, die über uns waltet, die uns so vieles Gute geschenkt hat". Am Grabe eines Freundes lud er die Anwesenden ein, im Geiste mit dem Freunde durchs Leben zu wandeln, bis sie selbst „in das Geisterreich eingehen", wohin sie ihm jetzt mit Tränen nachblicken[1]. Der krasse Materialismus eines Strauß vermochte es also nicht, die Stimme der natürlichen Gotteserkenntnis vollständig zu ersticken. Von Schopenhauer[2] wird berichtet, er habe während seiner letzten Krankheit, von heftigen Schmerzen gefoltert, mehrmals ausgerufen: „O Gott, mein Gott!" Als ein Arzt ihn fragte: „Existiert denn noch ein Gott für Ihre Philosophie?" erwiderte er: „Sie reicht ohne Gott in den Schmerzen nicht aus; es soll damit, wenn ich wieder gesund bin, anders werden."

In den Urkunden des christlichen Glaubens erscheint die Gotteserkenntnis genau in der eben beschriebenen Weise, nämlich als allgemein erreichbar, leicht faßlich und als ein wahres Erkennen Gottes aus der Schöpfung, also nicht als ein Gefühl. Im ersten Kapitel des Römerbriefes sagt der hl. Paulus, daß Gott den Menschen mit vollem Rechte zürne, weil sie die Erkenntnis des wahren Gottes böswillig niederhalten. Er stellt die Unwissenheit der Heiden als schuldvoll hin, weil sich Gott ihnen in seinen Werken geoffenbart und sie ihn auch in denselben erkannt, aber das Licht dieser Erkenntnis nicht benutzt hätten. Die nämliche Lehre weist das 13. Kapitel des Buches der Weisheit auf. Auch hier werden den Menschen, welche den einen wahren Gott nicht erkennen, herbe Vorwürfe gemacht, und zwar ausdrücklich darauf hin, daß Gottes Dasein, Macht, Größe aus seinen Werken, also durch schlußweises Denken, zu erkennen sei. Ebenda heißt es, daß die Erkenntnis Gottes, welche die Schrift, um ihre Klarheit und Gewißheit auszudrücken, sogar ein Schauen nennt, ebenso leicht, ja noch leichter erworben werden könne als die Erkenntnis der Natur, um deren Kräfte und Schönheit zu bewundern.

Wir möchten uns an dieser Stelle eine beiläufige Bemerkung gestatten. Unsere obigen Erwägungen lassen uns erkennen, daß die religionsfeindliche Religionsgeschichtschreibung, welche in unsern Tagen stets größere Dimensionen annimmt, von vornherein verfehlt ist. Sie sollte das in der menschlichen Natur liegende Gottesbewußt-

[1] Kleine Schriften von D. F. Strauß (1866).
[2] J. Janssen, Zeit- und Lebensbilder[4], Freiburg 1889.

sein in seiner Beziehung zur Religion so anerkennen, wie die Tatsachen der Geschichte es bekunden, und dann durch geschichtliche Forschungen zeigen, wie bei den verschiedenen Völkern verschiedene Umstände, z. B. Ahnen- und Fürstenkult, menschliche Beschränktheit und Begehrlichkeit u. dgl., verwirrend und fälschend auf die eine in der Natur gegründete Gottesverehrung eingewirkt hätten. Statt dessen wird jenes dem Menschen natürliche Gottesbewußtsein gänzlich ignoriert, „totgeschwiegen", und alles das, was auf dem religiösen Gebiete Ursache von Fälschung und Irreleitung war, wird als die vielgestaltige Quelle der Religion selbst dargestellt. Und wenn dann der Irrtum, den man in tendenziöser Weise in den Wald hineingerufen hat, wieder aus demselben heraustönt, so ist dies „Resultat der Geschichtsforschung!"

731. Nun kommen wir zur zweiten der beiden oben aufgestellten Fragen: Wenn auch Gotteserkenntnis vorhanden ist, was berechtigt, sie als Quelle der Religion auszugeben? Hier stoßen wir nun gerade auf den kritischsten Punkt in unserer ganzen Erörterung. Man sträubt sich nämlich mit aller Kraft gegen jeden organischen Zusammenhang zwischen Erkennen und Religion; man will nicht, daß klares Erkennen und festes Wissen als das psychologische Prinzip der echten Religion behauptet werde. Erkennen und Wissen hat, wie die Wahrheit, ein unbeugsames, eisernes Element; es fügt sich nicht, man muß sich ihm fügen. Es hat den Charakter der Einzigkeit, Ausschließlichkeit, der Intoleranz gegen abweichende Behauptungen (die übrigens mit Toleranz, besser gesagt Liebe, gegen die andersdenkenden Menschen wohl vereinbar ist und nach christlichen Grundsätzen vereint werden muß). Die auf Erkenntnis und Wahrheit fußende Religion wird diese Ingredienzien in sich aufnehmen: das würde die absolut freie Bewegung im Leben einengen, und das will man eben nicht. Dies der Grund, warum man die Berührungspunkte zwischen Wissen und Religion darauf beschränkt, daß letztere aus sich ihren Bedarf an Vorstellungen, Bildern, Idealen, die, weil sie der Erkenntnis analog sind, sich als „Religionswahrheiten" in Kurs setzen lassen, hervorsprudelt; und dann darauf, daß Religion ein Gegenstand sei, den die Gelehrten erforschen dürfen, gerade so, wie sie über Musik oder Geisteskrankheiten ihre Studien machen. Im übrigen aber soll Religion von Wahrheit und Erkenntnis der Wirklichkeit durch eine bodenlose Kluft geschieden sein.

Wir hingegen halten fest, daß die Religion aus einer wahren, zuverlässigen Erkenntnis der übersinnlichen Wirklichkeit erstehen müsse. Und wahrlich, wer immer sich aus dem Nebel der Vorurteile zu einem freien Geistesblick emporzuringen vermag, der wird sagen, daß wir recht haben, so zu denken. Denn was wäre entgegengesetzten Falles Religion im Grunde anders als widerliche Heuchelei, als die großartigste Irreleitung, welche die Weltgeschichte aufzuweisen hätte! Soll sie das nicht sein, so muß sie sich auf Wirkliches beziehen.

muß Wahrheit zu ihrem Inhalt haben. Das hat sie aber nur, insofern sie im Erkennen oder Wissen wurzelt, d. h. in einem Akt des Verstandes, womit dieser wirklich Vorhandenes ergreift. Eine Religion, welche darauf verzichtet, aus dem Erkennen und Wissen zu erstehen, präsentiert sich eben dadurch als Schauspielerin oder als Betrügerin.

Wir sehen uns außer stande, jene, welche die Religion auf einem „Gefühl Gottes" fußen lassen, vor dieser Anklage in Schutz zu nehmen. Denn abgesehen davon, daß das Gefühl Gottes jeder Tatsächlichkeit entbehrt, verbietet uns die uns von Gott gegebene Vernunft, uns von bloßen Gefühlen leiten zu lassen. Gefühl als Gefühl schützt nicht vor Irrtum: die Sicherheit, welche der Urheber unserer Natur für uns verordnet hat, kann nur unter Mithilfe der erkennenden Vernunft zu stande kommen. Deshalb verlangt auch die Heilige Schrift nachdrücklichst eine aus der Erkenntnis herfließende Religion. Eitel werden genannt (Buch der Weish 13, 1) die Menschen, in denen Gottes Erkenntnis nicht ist. Derjenige, der gegen die Pharisäer so sehr die Notwendigkeit praktischer Religiosität hervorhob, betont wiederholt (Mt 5, 19; 18, 20; vgl. Tit 1, 9; 1 Petr 3, 15) die Wichtigkeit des Lehrens. Er selbst erklärt, gekommen zu sein, um Zeugnis der Wahrheit zu geben (Jo 18, 37); er legt sich wiederholt den Namen eines Lehrers bei, nennt sich das Licht der Welt usw. Alles sinnlose Redeweisen, wenn nicht Erkenntnis die Wurzel zur Religion wäre[1]. Sicherlich hatten jene die Religion im Sinne Schleiermachers, denen zum Vorwurfe gemacht wurde: „Ihr betet an, was ihr nicht kennet" (Jo 4, 22).

Wie wäre es auch anders denkbar? Denn Religion ist ja die Hingabe des ganzen Menschen an Gott: der Mensch handelt aber nur insofern voll als Mensch, als er aus Erkenntnis handelt. Bis in die Wurzel des menschlichen Lebens, bis in den Verstand, die Vernunft hinein muß die Hingabe an Gott gehen.

Aber, so dürfte man vielleicht einwenden, verhält es sich auch so in der übernatürlichen Religion, wie wir sie im Christentum zu üben haben? Wir antworten: An dem naturgemäßen Sachverhalt, wie er soeben skizziert wurde, hat die Tatsache der übernatürlichen Offenbarung nichts ändern können. Gott der Allweise respektiert die Natur, welche sein Werk ist. So übervernünftig das Christentum mit seinen Geheimnissen dem Wesen nach ist, es knüpft doch zuerst bei der Vernunft an. Mit einer rationellen Kenntnisnahme der Offenbarung muß der Anfang gemacht werden. Christus hat, wie aus der gesamten Darstellung in den Evangelien hervorgeht (man sehe z. B.

[1] Sehr richtig hat Lactantius den Heiden das wahre Wesen der Religion vorgehalten: „Et in colendo sapere debemus, id est scire, quid nobis et quomodo sit colendum, et in sapiendo colere, id est re et actu, quod scierimus implere. . . . Idcirco et in sapientia religio et in religione sapientia est" (Divin. institut. l. 4, c. 3 4).

Mk 16, 16 ff: Hebr 2, 1—5), dafür gesorgt, daß die Göttlichkeit seiner Sendung bewiesen werde. Die Unentschuldbarkeit der Ungläubigen findet er (Jo 15, 22) darin, daß sie die Belehrungen abgewiesen hätten. Niemand kann, wie die katholische Kirche lehrt, einer positiven Offenbarung Glauben schenken, ohne für seine Person eine natürliche Gewißheit zu haben von jenen Wahrheiten, welche man in der Theologie die *praeambula fidei* nennt. Es muß ihm durch vernünftige Erkenntnis feststehen, daß Gott glaubwürdig ist und daß Gott etwas geoffenbart hat. Daher erscheint auch in der Heiligen Schrift die von außen kommende Belehrung als ein Vorerfordernis des Glaubens: „Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird selig werden: wie nun werden sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber werden sie glauben an den, von welchem sie nicht gehört haben? Wie aber werden sie hören ohne Predigende?“ (Röm 10, 13 14.) Es steht somit ohne Frage fest, daß die Religion aus einer vernünftigen Erkenntnis — selbstverständlich aus der Erkenntnis der Wahrheit, denn eine andere Erkenntnis gibt es ja nicht — hervorgehen muß. Mag auch ein anderes entscheidendes Moment in dem göttlichen Gnadenwirken liegen, welches die menschliche Tätigkeit leitet und erleichtert; mag auch ein instinktartiger Trieb, den man Gefühl, Bedürfnis nennen darf, zu der Aufnahme der religiösen Wahrheiten drängen: das alles kann nichts daran ändern, daß die Religion aus fester Erkenntnis einer übersinnlichen Wirklichkeit hervorgehen muß, und zwar hervorgehen hauptsächlich als Pflicht und nur nebenher als Befriedigung irgend eines subjektiven Gefühlsimpulses. Wir Christen, wir haben Religion, weil wir die der Religion zu Grunde liegenden Wahrheiten erkannt haben, weil wir es als unsere Pflicht erkennen, Religion zu haben.

732. Die Wurzel der Religion haben wir in der Gotteserkenntnis gefunden. Wir müssen uns jetzt vergegenwärtigen, wie aus dieser Wurzel sich die Religion erhebt.

Zu Anfang dieses Abschnittes sagten wir, auf die entsprechende Erkenntnis hin unterwerfe sich der Wille Gott, und in dieser Willensverfassung hätten wir bereits einen eigentlichen, und zwar den formellen Bestandteil der Religion.

Indem nämlich der Mensch Gott, den Urgrund aller Dinge, erkennt, erkennt er sofort auch seine Abhängigkeit von demselben. Auch diese erkennt er als etwas objektiv Gegebenes, es ist also ein wirkliches Erkennen, nicht ein subjektives Fühlen. Zugleich erkennt er die ihn verpflichtende Notwendigkeit, in ein jener Abhängigkeit entsprechendes Verhältnis zu treten. Er erfaßt diese Notwendigkeit zunächst wiederum nicht als ein subjektives Bedürfnis, sondern als ein in der Natur der Dinge liegendes Gesetz. Er erkennt, daß es für ihn Pflicht ist, die Abhängigkeit, welche in seinem Sein liegt, auch in seinem Gesamtverhalten mit freier Selbstbestimmung zum Ausdruck zu bringen, d. h. zu verherrlichen Gott seinen Urheber.

zu verehren Gott den Allgewaltigen, zu dienen Gott dem obersten Herrn[1]. Nachdem nun das alles dem menschlichen Erkennen in einer Weise nahegetreten ist, wie es der persönlichen Fähigkeit des Betreffenden entspricht, regt sich angesichts der erkannten Wahrheit das Begehrungsvermögen. Der Mensch erkennt, daß er jenen Wahrheiten gegenüber, die man als die Grundwahrheiten der Religion zu bezeichnen pflegt, nämlich Gott und Unsterblichkeit, nicht gleichgültig bleiben kann; er sieht, daß die Wahrheit Ansprüche auf ihn erhebt, denen nachzukommen Pflicht ist. Von der andern Seite sieht er das Gebundensein, welches in der Unterordnung unter die Wahrheit liegt; ebenso die Schwierigkeiten, welche mit der Beachtung übersinnlicher Wahrheiten auf dem Gebiete der Sinnlichkeit verknüpft sind.

Auch hier fühlt sich der Mensch wie durch einen geistigen Instinkt zur Unterordnung unter Gott hingedrängt. Denn was oben vom menschlichen Erkennen gesagt wurde, das gilt auch vom vernünftigen Begehren. Indem es nicht dieses oder jenes Gut zum Gegenstande hat, ist es dazu veranlagt, Gott zu wollen und alles Wollen und Nichtwollen der Dinge auf ihn zu beziehen. Auch steht nichts der Annahme im Wege, daß das menschliche Begehrungsvermögen durch eine spezielle Vorsehung zur Ergreifung Gottes, seines eigentlichsten und höchsten Zieles, hingeleitet werde.

Aber das alles ist nicht zu verwechseln mit dem guten Wollen selber, wodurch sich der Mensch freiwillig jenen erkannten Wahrheiten unterordnet. Und warum haben wir in der Fassung des Willens, der aus freien Stücken die erkannte Wahrheit samt deren Konsequenzen wegen ihrer Güte will, bereits einen inneren Bestandteil der Religion selber, und zwar den formellen, gleichsam die Seele, den Lebenssaft der Religion? Weil die Religion ja weiter nichts ist als das durch den Willen zur Ausführung gebrachte richtige Verhältnis des Menschen zu Gott als dem Urgrund und Endziel aller Dinge[2].

Das wesentlichste Moment in der Religion haben wir gesehen. Der Einfluß des religiösen Wollens hat gleichsam ein Material zu

---

[1] In der Auffrischung dieser religiösen Fundamentalerkenntnisse liegt der hauptsächlichste Wert der vielgerühmten und vielverschrieenen Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola. Der Gedanke an die allseitige Abhängigkeit von Gott zieht sich als tiefster Grundgedanke durch das ganze Büchlein. In der grundlegenden Betrachtung stellt es der Heilige als die Bestimmung des Menschen hin, daß er Gott, dessen Eigentum er ist, zum Lobe gereiche, ihm Verehrung zolle und ihm diene. Und er gibt seinen „Übungen" den Abschluß in einem Ausdruck völligster Hingabe aller Fähigkeiten an Gott.

[2] Wie der Leser sieht, nehmen wir das Wort hier nicht in dem engeren theologischen Sinne als „virtus moralis, qua Deo cultus debitus exhibetur", sondern in dem allgemeinen Sinne, wie es jetzt üblich ist. Der katholische Katechismus antwortet auf die Frage: Was ist Religion? — „Religion ist die lebendige Verbindung des Menschen mit Gott, welche aus dem Glauben, der Liebe und der Gnade entspringt und in der treuen Beobachtung der göttlichen Gebote sich bewährt."

bewältigen, zu durchdringen, religiös zu beleben. Zunächst zieht es in seinen Bereich den Verstand, das praktische Verhalten und jenes Wünschen, welches die notwendige Folge unserer Hilfsbedürftigkeit ist; und dann macht es auch das „Gefühl" sowie die „Äußerlichkeiten", d. h. die äußere und soziale Seite des Menschenlebens, religiös.

Unter dem Einfluß des Willens wird zuerst der Verstand dahin gebracht, daß er die erkannte Wahrheit auch anerkenne, ihr also jene Zustimmung entgegenbringe, die ihr gebührt. Es ist der Akt, welcher in der christlichen Heilsordnung unter dem Namen Glauben bekannt ist. Hier, wo eine übernatürliche Offenbarung Gottes vorausgesetzt wird, tritt derselbe zum natürlichen Erkennen und Wissen von der Tatsache und Glaubwürdigkeit einer solchen Offenbarung hinzu als ein durch den Willen eingeleiteter Akt der Verstandeszustimmung. Der Verstandesakt ist eine ethische Tat, ist Religion eben vermöge des gottunterwürfigen Willens[1].

733. Der gottunterwürfige Wille dehnt sich aber dann weiter aus und umfaßt das ganze Leben. Und so haben wir als zweites Element die Moralität, d. h. die Beobachtung der von Gott gewollten Ordnung, wie sie in der äußeren und inneren Natur niedergelegt ist und durch das Gewissen geoffenbart wird. Moralität und Religion sind dem Begriffe nach nicht das nämliche, indem erstere das richtige Verhältnis unserer Handlungen zum Gesetz besagt, während Religiosität eine Beziehung auf Gott ausdrückt. Sie sind aber eng miteinander verbunden. Ohne Religion keine Moralität. Denn wer moralisch ist, der wird nach dem Rechtsgrundsatze „Jedem das Seine" es sich vor allem angelegen sein lassen, sich selber als Eigentum Gottes und das Moralgesetz als den Ausdruck des göttlichen Willens anzuerkennen: er wird die Ausübung des Guten als Gehorsam gegen Gott, das Böse als Beleidigung Gottes auffassen, d. h. er wird religiös sein. Aber auch umgekehrt kann von Religion nur insofern die Rede sein, als Moralität vorhanden ist. Denn wer wirklich religiös ist, der wird zu allererst darauf Bedacht nehmen, den im Gesetze niedergelegten Willen Gottes zu erfüllen. Man lese nur das Sendschreiben des hl. Jakobus (insbesondere Jak 1, 26 27), den ersten Brief des hl. Johannes usw., und man wird finden, wie sehr diese Seite der Religion im Wesen des Christentums vorfindlich ist.

Zu diesen beiden Elementen gesellt sich als drittes die vertrauens- und liebevolle Hingabe an Gott, die sich vornehmlich darin bekundet, daß man seine Stütze, Hilfe, sein Heil und Glück in Gott

[1] Mill glaubt einen Grund gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung in der Tatsache zu entdecken, daß „die Tendenz, nicht an sie zu glauben, mit den wissenschaftlichen Kenntnissen und kritischen Fähigkeiten zu wachsen scheint" (Essay über die Nützlichkeit der Religion). Der englische Forscher hat keine Idee davon, daß die „Tendenz, zu glauben", nicht sowohl von den „wissenschaftlichen Kenntnissen und kritischen Fähigkeiten", sondern von einem vorurteilsfreien, für das Gute empfänglichen Willen bestimmt wird.

sucht. Diese Seite der Religion ergibt sich aus der Erkenntnis unserer Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit einerseits und der göttlichen Gütigkeit und Liebe anderseits. Aber auch hier gründet die Religion in maßgebender Weise im Willen und nicht im Gefühl.

734. Erst als viertes Element der Religion können wir das religiöse Gefühl gelten lassen. Zunächst insofern es ein Rasten des Willens in der Religion ist.

In der Voraussetzung, daß der Mensch für Gott ist, hat der unreligiöse Wille keinen Halt, ist unstät und unbefriedigt, während mit der Religion Ruhe und Friede in den Willen einzieht. Wie ein Edelstein in die für ihn angefertigte Einfassung, so paßt die Religion in den menschlichen Geist hinein. Nun aber ist zu beachten, daß das geistige Element im Menschen nicht getrennt existiert, sondern zugleich im Sinnlichen lebt und wirkt (n. 436). Weil im Menschen höhere und niedere Fähigkeiten auf das innigste verbunden und verschwistert sind, daher kommt es, daß auch jenes Befriedigt- bzw. Nichtbefriedigtsein in das ganze Begehren und Fühlen des Menschen überfließt. Insofern ist es wahr, daß unser Gefühl nur in der Religion seine Befriedigung findet. Unter Gefühl versteht man alsdann den Zustand des ganzen menschlichen Begehrungsvermögens bei erreichtem oder nicht erreichtem Gut, also nicht bloß den Zustand des rein vernünftigen Willens, sondern auch das Ergriffensein des sinnlichen Strebungsvermögens von der Richtung des Willens. Fehlt die Religion, dann ist's da drinnen öde und leer. Es mag sein, daß man das unbefriedigte Gefühl beim Mangel echter Religion durch falsche Surrogate für den Augenblick beschwichtigt, geradeso wie die erdessenden Wilden ihren Hunger stillen, indem sie Erde verschlucken. Scheinbefriedigung! Nur die als wahr erkannte Religion vermag dem Menschen wahre Gefühlsbefriedigung zu bieten.

Mit der Befriedigung entsteht im Willen zugleich eine Hinneigung zu den religiösen Willensakten. Die häufige Wiederkehr der letzteren bringt eine gewisse bleibende Willenslage hervor und haucht dem ganzen Willensleben eine besondere Stimmung ein. Auch diese Stimmung teilt sich allen andern Fähigkeiten, die ja mit dem Willen sympathisch verbunden sind, mit und bringt so das hervor, was man die religiöse Gemütsstimmung zu nennen pflegt.

Das Gefühlsleben im Menschen hat aber noch eine dritte ganz andere Bedeutung, um derentwillen noch viel weniger die Rede davon sein kann, die Gefühle von der Religion ganz auszuschließen. Der menschliche Wille befindet sich nämlich unter einem bedeutsamen Einfluß der Gefühle, Affekte, Leidenschaften, der natürlichen und auch der erworbenen Neigungen und Triebe, kurz aller jener an sich blinden Gewalten, welche aus dem Gemüt, als dem tiefsten Grund des seelischen Lebens, hervorkommen und als habituelle Gesinnung die ganze Lebensrichtung zu bestimmen pflegen. Das Gemüt und dessen Stimmung hat wohl eine physische Unterlage und ist insofern moralisch

wertlos und ohne Verdienst vor Gott. Zum großen Teil ist es sogar dem Einfluß des Willens entzogen und hat also, wie alles Physische, nur die Bedeutung einer günstigen oder ungünstigen Disposition. Das Gemüt ist aber auch dem Willenseinflusse unterworfen; und weil es zum geistigen Wollen und Erkennen die intimsten Beziehungen unterhält, darum muß es mit in die Religion hineingezogen werden. Das Gemüt ist der Mensch; hier eint sich das Geistige und Sinnliche. Hier klingen geistige Strebungen und sinnliche Regungen ineinander, sich gegenseitig hervorrufend, stützend, ergänzend, wenn sie analog sind; sich gegenseitig störend, hindernd, wenn sie verschieden sind. Was der Mensch bloß versteht und mit Willensakten ergreift, ist noch nicht sein volles Eigentum; das wird es erst, wenn es das Gemüt ergriffen hat. Aus dem Gemüt stammt die Innigkeit, Wärme, Begeisterung, welche unserem Denken Schwung und Nachdruck verleihen. Gerade die religiösen Erkenntnisse und Willensentschlüsse sind es, welche wegen ihres gewaltigen Inhaltes das ganze Gefühlsleben durchdringen und dort entweder große Hindernisse oder mächtige Unterstützung finden. Wie oft geht das Gemüt mit seinem machtvollen Wirken vor, wo das Denken zurückbleibt! Wie oft nimmt es die entscheidenden Resultate im Leben für sich vorweg! Kurz, das Gemüt ist der nächste Träger des menschlichen Lebens. Daraus ergibt sich, daß seine Bildung, Veredelung zur Religion gehört, nicht bloß als Erfolg der religiösen Willensverfassung, sondern auch als eine Pflicht. Schon die Art und Weise, wie das Evangelium das „erste Gebot", das der Gottesliebe, ausdrückt, deutet darauf hin. Gegenwärtig ist es bei uns Katholiken die Herz-Jesu-Andacht, welche gerade diese Seite des Lebens und die Herzensbildung in Pflege nimmt.

Zur Sache des Gemütes macht man die Religion nicht durch Schwärmerei, Empfindelei, Fanatismus, sondern durch Pflege der wahrhaft religiösen Gefühle, d. h. jener Gemütsbewegungen, welche den auf Gott und göttliche Dinge hingerichteten Willensentschlüssen entsprechen; ferner dadurch, daß man die verschiedenen Affekte (Selbstgefühl und Ehrfurcht, Gemütsruhe und Unruhe, Scham, Reue, Rührung, Begeisterung, Liebe und Mitgefühl, Sehnsucht, Abscheu, Freude, Trauer, Zuversicht, Verzagtheit, Mut und Furcht, Zorn und Gleichmut usw.) sowie auch die verschiedenen Leidenschaften und Triebe nach Maßgabe der religiösen Wahrheit in Zucht nimmt, innerhalb der rechten Grenze hält und zur Erstrebung des von Gott Gewollten verwertet.

Wie grundverschieden dieses unser religiöses Gefühl, welches in der Erkenntnis der Wahrheit wurzelt und dem von der Erkenntnis geleiteten Wollen sich unterordnet, von der Gefühlsreligion der modernen Zeit ist, braucht nicht des weiteren erörtert zu werden.

735. Unsere Darstellung des richtigen Religionsbegriffes wäre unvollständig, wenn wir nicht mit einem Worte eines fünften und

letzten Elementes gedächten, ohne welches die Religion nur krüppelhaft wäre. Die Religion als pflichtgemäße Hingabe des ganzen Menschen an Gott muß auch den äußeren, den sozialen Menschen betreffen. Eine wahre, echt menschliche Religion ist nicht denkbar, ohne daß sie auch in äußeren Kultübungen ihren entsprechenden Ausdruck suchte und fände. Und wie die verschiedenen profanen Veranlagungen und Ansprüche des Menschen naturnotwendig zu einem äußeren Gebilde, dem Staate, hinführen, so wächst sich mit der nämlichen Naturnotwendigkeit die Religion in einem äußeren sozialen Gebilde, der Kirche, aus. Es ist anderseits unbestreitbar, daß nicht bloß das äußere Verhalten des einzelnen, sondern auch die sozialen Veranstaltungen eine mächtige Rückwirkung auf die innere Gesinnung der einzelnen ausüben. Dieser Einfluß ist in der Ordnung der Natur mit veranschlagt, insofern es sich darum handelt, dem Menschen eine genügende Stütze für sein ordnungsmäßiges Verhalten zu verschaffen. Dies gilt auch für die Religion. Die Religion läßt sich nicht auf dem Gebiete der Innerlichkeit gegen das äußere und soziale Leben abpfählen, ohne der Verkümmerung anheimzufallen. Innere Religion ohne äußere und soziale ist Unnatur, auf die Dauer eine Unmöglichkeit.

Die Religion in ihrer völligen Entfaltung muß in dieser Weise den ganzen Menschen umspannen. Ist auch ihr Zentrum im Willen, insofern der Wille die Hingabe an Gott anregt und befiehlt, so beschäftigt sie doch alle Fähigkeiten. Erkenntnis gibt der Religion ihr Objekt, das Gemüt bildet ihr Heim, in den religiösen „Äußerlichkeiten" findet sie ihren naturwüchsigen Ausdruck, ihre Stütze, ihr Symbol. Und doch ist die Religion vollkommen eine, insofern alle Vermögen in einem Wesen der Seele wurzeln und auf ein Objekt, auf Gott, gerichtet werden.

736. Das ist Religion im herkömmlichen, ungefälschten Sinne des Wortes.

In der modernen Kulturreligion vermag man mit Mühe nur noch ein schwaches Überbleibsel jener wahren Religion zu erkennen. Wir sehen da die moderne Zeit in ihrer ganzen Armut und Erbärmlichkeit, ein wahres Abbild des verlorenen Sohnes in der Fremde, wo ihm von dem ehemaligen Reichtum nur noch ein paar Fetzen — religiös klingende Phrasen — geblieben sind.

Die moderne Religion ist das Gegenteil der echten; man hat bloß den Namen behalten, um die Auflehnung gegen Gott darunter zu verbergen. Wir sehen da den klaffenden Abgrund, der die moderne Zeit vom Christentum trennt, den Abgrund, über den keine Hand der Versöhnung hinüberreicht, man gebe denn den eigenen Standpunkt auf. Dieses Entweder — Oder zeigt uns, daß ein Christ, der Christ bleiben will, die moderne Religion mit allem, was die moderne Zeit darauf gebaut und daran geknüpft hat, als Konfessionslosigkeit, Religionsgleichgültigkeit, moderne „Toleranz" (d. h. völlige Gleichschätzung von Wahrheit und Irrtum) und wie die gefälschte Ware

sonst heißen mag, unbedingt von der Hand zu weisen hat. Die Voraussetzungen sind bis in die tiefste Wurzel hinein verschieden.

Wir leben in einer kritischen, fragenreichen Zeit; und alle Fragen, welche die heutige Generation in fieberhafter Aufregung erhalten, spitzen sich zu in der einen, der religiösen. Unsere Zeit ist losgelöst vom christlichen Gottesbegriff; dies der Grund, weshalb es bei allem materiellen Fortschritt mit allen idealen Gütern der Menschheit in buntestem Durcheinander, in stets wachsender Verwirrung bergab geht einem Wendepunkt zu, dessen Folgen niemand abzusehen vermag. Die eine Frage ist und bleibt die, ob und wann die verlorene Menschheit sich entschließen wird, zum verlassenen Vaterhause zurückzukehren. Je früher, desto besser; je später, desto schlimmer.

737. Wir dürfen noch einen Schritt weitergehen und behaupten, daß der große, die Gegenwart ausfüllende Kampf sich zuspitzt zu einem Kampfe gegen das positive Christentum. Wir können unsere Überlegungen über Religion nicht besser beschließen, als indem wir der Hilfeleistung und Erhebung, welche der menschlichen Natur im Christentum dargeboten ist, vom Standpunkte der Wissenschaft unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Den lautesten Kampfruf gegen das Christentum erhebt Nietzsche, zumal in seinem letzten Werke, das er wegen völliger Geistesumnachtung nicht mehr vollenden konnte. Nur der erste Teil ist erschienen unter dem bezeichnenden Titel „Der Antichrist". Es genügt, einige wenige Sätze anzuführen, um sich einen Begriff von den wahnwitzigen Wutausbrüchen des unseligen Mannes zu machen: „Ich verurteile das Christentum; ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie ist die höchste aller denkbaren Korruptionen, sie hat den Willen zur letzten, auch nur möglichen Korruption gehabt. Die christliche Kirche ließ nichts von ihrer Korruption unberührt; sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelenniedertracht gemacht." „Humanitäre Segnungen des Christentums! Aus der Humanitas einen Selbstwiderspruch, eine Kunst der Selbstschändung, einen Willen zur Lüge um jeden Preis, einen Widerwillen, eine Verachtung aller guten und rechtschaffenen Dinge herauszuzüchten: das wären mir die Segnungen des Christentums." „Diese ewige Anklage des Christentums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt; ich habe Buchstaben, um auch Blinde sehend zu machen. . . . Ich heiße das Christentum den einen großen Fluch, die eine große, innerlichste Verdorbenheit, den einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist; ich heiße es den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit."[1] Solche und ähnliche Ungeheuerlichkeiten sind im „Antichrist" ohne Verbindung zusammengewürfelt.

[1] Antichrist 312.

ohne Versuch eines Beweises hingeworfen: wild und grell wie die Blitze eines Gewitters zucken die schauerlichen Phantasien durcheinander; trotzdem hat Nietzsche Anklang gefunden. Wenden wir uns ab von dieser Ausgeburt krankhaften Hasses.

Ohne Frage besitzt der Mensch im Bereiche seiner Natur kostbare Vorzüge. Wer aber seinen Blick richtet auf die Wirklichkeit in der Geschichte der Menschen, der erhält ein Bild großartiger Schwäche. Die menschliche Natur ist schwach an Verstandeskraft, schwach an Willenskraft.

Wohl kann der Mensch mit der Leuchte seiner Vernunft in mühevollem Forschen die Wahrheiten, deren klarere Erkenntnis er sich wünscht, suchen und auffinden. Aber wie wenige haben im Drange der irdischen Sorgen die zu so gründlichen Untersuchungen erforderliche Zeit! Und wie spät erst würden diese wenigen die ersehnte Klarheit der Erkenntnis sich verschaffen können! Und würde das Ansehen der persönlichen Einsicht genügen, damit der Mensch die erkannte Wahrheit auch anerkenne und sich derselben unterwerfe? Wie unstät ist doch die menschliche Erkenntnis übersinnlicher Wahrheiten im Gedränge der Sorgen und Ansprüche des irdischen Lebens, bei den heftigen Regungen der verschiedensten Leidenschaften! Da sehnt sich der Mensch, der sein Gewissen hochhält, nach mehr Licht, als ihm die Natur zu bieten vermag[1]. Wohl ist die große, weite Natur mit all ihrer grenzenlosen Pracht und Herrlichkeit eine Offenbarung Gottes. Aber diese Offenbarung ist beschränkt; wir verglichen dieselbe der Fußspur im Staube der Straße, woraus es mir offenbar wird, ob ein Mann oder ein Kind vorübergeeilt ist. Diese Naturkenntnis wird bei ihrer Unvollkommenheit vom Winde der Leidenschaften und von den Eindrücken anderer irdischen Sorgen leicht verwischt. Darum ist jedem edeln Menschenherz eine gewisse Sehnsucht angeboren, es möge zu dieser natürlichen Offenbarung noch eine außer- oder übernatürliche hinzutreten. Und darum hat im Menschengeschlecht oft genug der irregeleitete Verstand dergleichen Offenbarungen hingeträumt. Wenn's auch verschiedene „Träume" gibt unter den verschiedenen Völkern, so ist doch nicht alles Traum. Da hält der sich seiner Schwachheit bewußte Mensch Umschau, ob ihm nicht unter all den vielen Traumgestalten eine wahre Wirklichkeit dargeboten werde.

Ebenso beschränkt, wie der Verstand, ebenso schwach und unselbständig fühlt sich der Wille. Wohl fühlt der Mensch, was er tun sollte; aber er fühlt sich ohnmächtig, es zu tun. Er möchte gut sein, aber es fällt ihm schwer. Verläßt er sich auf sich selbst, so gerät er auf Wege, die er selbst nicht billigen kann. Da sehnt sich das beängstigte Herz nach göttlicher Aufhilfe. Sollte nicht Gottes Weisheit mit Absicht den Menschen in so erschütternder Weise seine

[1] S. Thom., Summa c. gent. l. 1, c. 4.

Schwachheit, seine Hilfsbedürftigkeit fühlen lassen, damit dieser bewahrt bleibe vor Hochmut, sich bewußt bleibe seiner Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer und Endziele aller Dinge? Wird Gott den Hilferuf erhören, wenn die schwache Menschennatur sich nach Kräften zu Gott wendet?

Und was erst, wenn der Mensch gesündigt hat? Wohl zeigt ihm das Gewissen das schreckliche Bild der beleidigten Gottheit. Und wohl ahnt das menschliche Herz, daß der Gott, der den Menschen Wohltaten spendet in der Natur, auch bereit sein dürfte, dem reuigen Büßer zu verzeihen. Aber muß nicht die von der ewigen Gerechtigkeit geforderte Sühne entsprechen der Schuld? Wo findet sich in der menschlichen Vernunft die Norm, welche mir bestimmt und klar sagt, was ich zu tun hätte, um die beleidigte Gottheit zu versöhnen? Sünde ist die Tat des freien Willens. Mit meiner Freiheit war ich dabei, als ich sündigte; muß ich nicht auch mit freiem Willen mitwirken, da es sich um die Genugtuung handelt? Aus Hochmut habe ich gegen Gott gefrevelt: mit welchem Akte der Demut soll die Versöhnung verknüpft sein?

Könnte es da auffällig oder gar unwissenschaftlich sein, daß zu jeder Zeit die gutwilligen Menschen im Bewußtsein ihrer Naturschwäche sich innigst sehnten nach göttlicher Hilfeleistung? Gott hat die Welt nicht geschaffen wie ein Baumeister, der ein Haus baut und dann sich zurückzieht und sich um sein Werk nicht kümmert. Gott ist mir nahe; nahe meinem Verstande, nahe meinem Herzen. Er trägt alles mit dem Worte seiner Kraft. In ihm leben, weben und sind wir. Bin ich auch in meinem Sein und Wirken verschieden von Gott, so ist mir doch nichts so nahe als Gott. Ohne göttliches Sein kein Sein, ohne göttliches Wirken kein Wirken. Ohne Gottes Licht keine wahre Erkenntnis des Geistes; ohne Gottes Liebe keine edle Liebe des Herzens. Schon in der Natur ist Gott uns nahe. Wie könnte ich denken, daß der, der mir so nahe ist, nicht geneigt ist, mir in meiner natürlichen Schwäche beizustehen? Wenn eine Mutter sich ihres Kindes annimmt, sollte Gott meiner vergessen? Sollte er umsonst die Sehnsucht nach helfender Gottesnähe in der Brust geweckt haben? Sollte er nicht vielmehr mir deshalb den Hilferuf nach ihm auf die Lippen gelegt haben, damit ich, im Bewußtsein meiner Abhängigkeit von ihm, gestärkt werde in meiner Gottesunterwürfigkeit? Sollte er nicht gerade deshalb das Straucheln seines Geschöpfes nicht verhindert haben, damit der Mensch, seine eigene Schwäche erkennend und seinen Stolz bereuend, durch innigeres Gottvertrauen mit Gott noch inniger verbunden werde (n. 684)? Und da der Notschrei nicht bloß der Notschrei des einzelnen, sondern auch der des Geschlechtes ist: sollte die Hilfeleistung des Himmels nicht auch eine einheitliche, allgemeine, für alle berechnete sein? Der einzelne ist in das Geschlecht eingefügt. Sollte die Hilfeleistung für den gewöhnlichen Gang der Dinge nicht derart sein, daß sie in menschlich-gesellschaftlicher Weise

bis an den einzelnen heranreichen kann, ohne deshalb irgend einen einzelnen von einer außergewöhnlichen Hilfeleistung der göttlichen Gnade auszuschließen?

738. Gott gewährte der Menschheit die erwartete Hilfe; zu Anfang der Zeiten gab er ihr eine Uroffenbarung nebst der Verheißung voller Gnadenhilfe. Nicht ohne persönliche Schuld haben viele diese Uroffenbarung verloren. In späterer Zeit trat Jesus Christus auf, legitimierte sich vollauf als von Gott gesandt und bot der Menschheit einen bestimmten Wahrheitsschatz mit der Aufforderung an, denselben auf sein Wort, seine göttliche Autorität hin mit fester Überzeugung anzunehmen.

Aus dieser Tatsache der göttlichen Offenbarung ergibt sich für alle Menschen die Gewissenspflicht des Glaubens, d. h. die Pflicht, alles das mit fester Überzeugung für wahr zu halten, was Gott geoffenbart hat.

Glaube! Wie viel ist in unsern Tagen über diesen Begriff geschrieben und gestritten worden! Der Glaube soll selig machen; aber derselbe soll weiter nichts sein dürfen als Gefühl, als subjektives Für-wahr-halten ohne objektiv gültigen Grund; nichts als ein träumerisches, im Dienste des Gefühls stehendes Dichten! So sagt u. a. W. Wundt: „Glauben und Wissen finden ihre Vereinigung in dem allgemeinen Begriff des Für-wahr-haltens. Alles Für-wahr-halten stützt sich auf Zeugnisse, d. h. auf Tatsachen der inneren oder äußeren Erfahrung, und diese Zeugnisse können wieder doppelter, nämlich entweder subjektiver oder objektiver Art sein. Das subjektive Für-wahr-halten nennen wir Glauben, das objektive ist zunächst Meinung, und diese wird, sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer tatsächlichen Wahrheit verbindet, zum Wissen. . . . Die niedrigen Formen des Glaubens haben ihren Grund in unsern Affekten der Neigung und Abneigung. Die höhere Form des Glaubens entspringt aus sittlichen Forderungen.“ In der weiteren Auseinandersetzung stimmt Wundt mit Kant darin überein, daß das Für-wahr-halten aus praktischen Gründen mit der theoretischen Wahrheit des Geglaubten nichts zu tun habe. Glauben ist nach diesen Grundsätzen nicht mehr eine Erkenntnistätigkeit unseres Verstandes. Darin liegt nun gerade der Widersinn, den schon Kant mit seiner verkehrt angelegten Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft grundgelegt und der seine traurigsten Früchte bis in unsere Tage zeitigt.

Ein solcher „Glaube“ mag allerdings vernunftwidrig sein. Es ist ein Für-wahr-halten, und doch kein Für-wahr-halten.

Nein, Glaube besteht in dem Akt des Verstandes, mit welchem man sich von einer Wahrheit fest überzeugt hält auf die Autorität anderer hin, obgleich man selbst in die betreffende Wahrheit gar keinen oder nicht genügenden Einblick hat. Auf Glauben sieht sich der Mensch in tausend Fällen angewiesen, nicht bloß das Kind, auch der Erwachsene, auch der Mann der Wissenschaft.

Und wenn es den Menschen nicht erniedrigt, sich von manchem überzeugt zu halten auf das Ansehen anderer Menschen hin, wie sollte es ihn erniedrigen, Gott, seinem Herrn, Glauben zu schenken?

Von Natur aus fühlt sich sogar der Mensch zu solchem Glauben hingedrängt, wofern er gegen Wahrheit, Sittlichkeit, Gottesfurcht nicht gleichgültig ist. Der sich seiner natürlichen Hilfsbedürftigkeit bewußte Mensch kann sich entweder im Gefühle des Stolzes und der Verzweiflung den Regungen seines Hochmutes und seiner Sinnlichkeit überlassen, oder er kann in Demut und Gottvertrauen Umschau halten nach dem Almosen des Himmels für seinen nach Licht strebenden Geist, für seinen schwachen Willen, für sein trostbedürftiges Herz. Tut er dieses, so ist dann das erste, daß er der Offenbarung Gottes Glauben schenke aus dem Pflichtbewußtsein der Gottunterwürfigkeit.

739. Man hat nun gesagt, das Christentum gehe mit seinen Lehren und Vorschriften über die Natur und sei deshalb vernunftwidrig. Muß denn aber der Naturphilosoph alles, was über Natur und Vernunft hinausliegt, als vernunftwidrig erklären?

Es ist richtig, daß Gott tatsächlich nicht bloß den Hilferuf der Menschheit hören und uns jenes Licht und jene Gottesstärkung spenden wollte, wonach sich menschliche Schwäche und Gebrechlichkeit sehnt, damit wir als gute Menschen leben könnten und jenes Glück fänden, welches den menschlichen Geist befriedigt. Außerdem sollten wir in die innigste, übernatürliche Verbindung zur Gottheit treten. Der Ordnung der Natur und der Vernunft ist noch eine neue Ordnung, eine Ordnung der übernatürlichen Gnade und Liebe hinzugefügt. Die Gottunterwürfigkeit, zu der der Mensch erschaffen ist, soll also nicht nur darin geübt werden, daß der Mensch sein Haupt vor Gottes Offenbarung demütig beuge und das von Gott als übernatürliche Wohltat empfange, was seiner eigenen Naturschwäche aufhelfe, sondern besonders auch darin, daß er in Glauben, Hoffnung und Liebe das kostbare Geschenk der Kindschaft Gottes dankbarst annehme, sich als treues Kind in die Arme des himmlischen Vaters werfe und trachte, im Anschluß an Christus vollkommen zu sein, wie der himmlische Vater vollkommen ist. Das ist das Christentum! Ist das vielleicht vernunftwidrig? Möchten die, welche es bekämpfen, wenigstens zuvor lernen, welches seine Lehren sind.

740. Man hat aus der Person Christi eine Fabel, einen Mythus machen wollen. Ließe sich nicht eher aus jeder Persönlichkeit der Vergangenheit ein Mythus machen als aus Christus? Er steht in der Geschichte Tageshelle. Würden wir auch die unzählbaren geschichtlichen Zeugnisse und Monumente, welche direkt die wirkliche Existenz Christi bezeugen, nicht besitzen, so müßte schon bloß sein Werk, welches als das großartigste vor unsern Augen steht, welches sich auf Christus, als auf seinen Gründer gemäß geschichtlicher Beglaubigung stützt und welches seinem Wesen nach auf der Verehrung der geschichtlichen Person Christi beruht, bei allen denkenden

Menschen jeden Zweifel niederschlagen. Ist es unvernünftig, an solchen Geschichtstatsachen festzuhalten?

Der in der Geschichte stehende Christus hat sich ausgewiesen als den von Gott Gesandten. Die Evangelien bezeugen, daß Christus viele Wunder wirkte. Die Wunder des Evangeliums überraschen freilich durch ihre Herablassung zu den kleinen Nöten und Anliegen des irdischen Menschenlebens. Aber sie besitzen den Stempel der Göttlichkeit. Nur Gott, der über der Welt steht, kann Wunder wirken. Wunder ist ein sinnlich wahrnehmbarer, ausnahmsweiser Eingriff in den Gang der Natur, so daß das Ereignis durch Kräfte der Natur nicht erklärt werden kann (n. 691). Christus wirkte Wunder verschiedenster Art. Für den, welcher die Wunder des Christentums bekritteln möchte, steht das Christentum selbst als das größte Wunder da. Zum Christentum bekennen sich seit Jahrhunderten Millionen der besten Menschen. Nur Gott konnte stolzen Geistern so demütigende Wahrheiten, irdischen Herzen so himmlische Gesinnungen, verderbten Menschen eine so strenge Einschärfung der Sittlichkeit beibringen. Nur Gott konnte von einem Kreuzesgalgen herab eine Weltreligion stiften. Christus schöpfte seine Lehre nicht aus Systemen menschlicher Wissenschaft. Diese Lehre ist rein von jedem Irrtum, obgleich sie in umfassender Weise die tiefsten Fragen berührt. Christus lehrte mit majestätischer Ruhe, in unbeschreiblicher Einfachheit, mit Bestimmtheit und Sicherheit; er befriedigte alle jene Sehnsucht, mit welcher der Mensch sich Aufklärung wünscht in den wichtigsten Anliegen des Daseins. Gott erscheint da als der Grund aller Sittlichkeit; die Sünde ist nicht bloß eine Unvernünftigkeit, sie ist eine Beleidigung Gottes. Opferwillige Nächstenliebe erscheint gepaart mit reinster Gottesliebe. Christus selbst steht da ohne Sünde wie ohne Irrtum; seine Feinde finden keine Schuld an ihm. Er besitzt alle Tugenden in höchster Vollendung; alle Jahrhunderte erkennen ihn an als ein Ideal höchster Vollkommenheit.

Christus spricht nun, wie nur der sprechen darf, welcher selbst Gott ist. Er tritt vor das Volk als der ersehnte, von den Propheten verkündete Messias, als der Erlöser der Welt, als der in seiner Art einzige Sohn Gottes im wesentlichen Gegensatze zu allen Geschöpfen. Mit aller Bestimmtheit erklärt er, er sei ein Wesen einer andern Welt: er sei gewesen, bevor er auf der Erde erschienen; vom Himmel sei er herabgestiegen, zum Himmel werde er hinaufsteigen und einst von dort in Herrlichkeit, auf Wolken thronend, von seinen Engeln umgeben, zurückkehren als Richter der Lebendigen und der Toten. Er stellt sich Gott gleich: „Dies ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzigen, wahrhaftigen Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum“ (Jo 17, 3). Christus verkündet es und läßt es von seinen Aposteln verkünden, er sei in einziger Art von seinem Vater gezeugt, er sei im Schoße des Vaters, eins mit dem Vater, er wirke mit dem Vater; durch sein bloßes Wort werde er alle Toten aus des

Grabes Staube wieder zu neuem Leben erwecken. Christus legt sich selber eine Autorität bei, wie sie nur Gott selbst zukommt. Indem er von sich behauptet, er selbst sei das Licht der Welt, Weg, Wahrheit, Leben, verlangt er die Annahme seiner Lehre mit einem Ansehen, wie es nur Gott zusteht. Für diese Annahme verheißt er den unendlichen Himmel göttlicher Glückseligkeit: kein Leid, keine Schmach, keine Verfolgung, keine Rücksicht auf Eltern und Geschwister dürfe vor der Annahme seiner Lehre zurückschrecken. Denjenigen, welche sich der Annahme seiner Lehre widersetzen, droht er an die Qual ewiger Verdammnis. Christus verlangt von den Menschen, mehr geliebt zu werden als jedes geschaffene Wesen. Christus legt sich selbst göttliche Eigenschaften bei. Er sagt die Zukunft voraus, schreibt sich selbst die Kenntnis innerer Herzensgedanken zu; kündigt andern an, daß er sie ins Paradies aufnehme; er vergibt Sünden und erteilt den Aposteln Vollmacht, Sünden zu vergeben; er bezeichnet sich selbst als die Quelle aller Kraft, aller Gnade. So darf nur der sprechen, der das klare Bewußtsein in sich trägt, daß er selbst Gott sei.

Das alles hatte der Hohepriester vor Augen, als er in feierlichem Augenblick an Christus die Frage stellte: „Ich beschwöre dich bei Gott dem Lebendigen, daß du uns sagest, ob du bist Christus, der Sohn Gottes." Jesus sprach zu ihm: „Du hast es gesagt. Ich sage euch aber: Von nun an werdet ihr den Menschensohn sehen sitzend zur Rechten der Macht Gottes und kommen auf den Wolken des Himmels." Da zerriß der Hohepriester seine Kleider und sprach: „Er hat Gott gelästert" (Mt 26, 63—65).

Wer so spricht, wie Christus spricht, und dabei durch sein ganzes Auftreten beweist, daß er ohne Irrtum und Sünde, daß er ein höchstes Ideal aller Tugenden ist, der ist unbedingt der, wofür er sich ausgibt, Gott. Ist also die Überzeugung von der Gottheit Christi vernunftwidrig?

Von dieser Überzeugung waren alle jene Millionen und Milliarden im Verlaufe der Jahrhunderte ergriffen, welche trotz der menschlichen Schwäche in der Nachfolge Jesu die Kraft fanden, ein sittenreines, heiliges Leben zu führen und die größten Opfer zu bringen. Christus hatte die Absicht, alle Menschen ohne Unterschied der Stände und Nationalitäten zu einer religiösen Gemeinschaft zu vereinigen. Trotz der größten Hindernisse fand das Christentum Eingang; dabei wurden Mittel angewendet, welche zur Schwierigkeit des Werkes in gar keinem Vergleich standen. Die Gottheit Christi strahlt ferner wider in dem christlichen Kultus, in dem unwandelbaren Bestande der christlichen Kirche trotz der heftigsten Anfeindungen aller Art; sie strahlt auch wider in der großartigen Wirkung, welche das Christentum im Privatleben und öffentlichen Leben zu stande brachte. Christus wahrer Gott und wahrer Mensch! zwei Naturen in einer Person! Das ist ein „Geheimnis", aber kein Widerspruch.

741. Das Christentum bietet also dem Menschen ein Zweifaches. Erstens will es den Menschen heben, stärken, veredeln im Reiche der menschlichen Natürlichkeit. So steht das Christentum da als die Urheberin der Kultur, die Mutter der Zivilisation, die Retterin der Völker, als ordnende Macht in der Familie, im gesellschaftlichen Leben. Was der Mensch wird ohne diese christliche Aufhilfe, zeigen uns, wir wiederholen es, die Schrecknisse des Heidentums, sowohl in alter Zeit als bei uns in der Gegenwart. Der Psalmist sagt, Gott habe den Armen vom Düngerhaufen emporgehoben (Ps 112, 7). Steht nicht die heutige entchristlichte Welt wieder in Gefahr, im Sumpf zu ersticken? Und da sollte das positive Christentum vernunftwidrig sein? Zweitens bietet das Christentum dem Menschen Ziele und Wahrheiten, welche den Gesichtskreis menschlicher Vernunft und die Kräfte menschlicher Natur wesentlich überragen. Zu dem erfahrbaren Teil der Lehre Christi kommt noch ein bloß glaubbarer, der Wahrheiten enthält, die ich als feststehend annehmen soll aus gläubiger Ehrfurcht gegen Gott. „Der Gerechte lebt aus dem Glauben" (Röm 1, 17). Da der eine Teil, je vollkommener ausgeübt, ein desto reicherer Quell des Trostes und der Freude für mich ist, so kann ich infolge dieser Erfahrung keine Schwierigkeit darin finden, auch den andern, bloß glaubbaren Teil mit vollster Hingabe meines Wesens zu erfassen.

Hiermit ist nun keineswegs gesagt, daß alle die, welche äußerlich außerhalb des Christentums leben, der übernatürlichen Seligkeit verlustig gehen. Wohl steht es fest, daß ohne die Gnade Christi niemand selig werden kann. Aber es steht auch fest, daß diese Gnade niemand versagt wird, der, in seinen Lebensverhältnissen stehend, nach bestem Wissen und Gewissen den Willen Gottes erfüllt. Die heilige Heerstraße, welche den Menschen die Wohltat der göttlichen Offenbarung voll und ganz bietet, das ist die äußere Zugehörigkeit zur christlichen Kirche. Aber außer dieser Heerstraße gibt's noch, so dürfen wir hoffen, recht viele Einzelpfade, auf denen gutwillige Menschen, welche von dem geschichtlichen Christentum ohne ihre Schuld nichts wissen, unter besonderem Beistande der göttlichen Gnade ihr ewiges Heil wirken können. Wer aber vom Christentum die entsprechende Kenntnis hat, der ist im Gewissen verpflichtet, sich dem Christentum in der katholischen Kirche zu unterwerfen, zu glauben. Und eine solche Lehre sollte vernunftwidrig sein?

742. Oft hört man den Einwurf: Die Religion Christi ist voll von Dunkelheiten. — Dem ist so. Aber ist denn der Mensch dafür da, alles zu verstehen? Der Mensch kann den Dunkelheiten, welche der christlichen Glaubenslehre anhaften, nicht entfliehen, ohne sich selbst dazu zu verurteilen, in eine noch dichtere Finsternis zu tappen; er kann dem, was seine Vernunft verdemütigt, nicht entgehen, ohne in das zu verfallen, was von der Vernunft als Widerspruch erkannt wird. Auch die Natur ist voller Geheimnisse; nichts gibt es, dem nicht Geheimnisse anhafteten. Warum sollte es nicht auch Geheim-

nisse für uns auf dem Gebiete geben, in welches uns die Religion Christi einen Einblick gewährt?

Auch sagt man: An „Wunder" kann ich nicht glauben! Merkwürdig! Wenn es einen Gott gibt, welcher über der Natur steht, und welcher Zwecke verfolgt, denen Wunder dienlich sind, warum sollte es keine Wunder geben können? Überall sehen wir, daß in der Natur das Höhere in die Gesetze des Niedern eingreift; und Gott, der Allerhöchste, der Herr aller Natur, sollte nicht Gründe haben können, ausnahmsweise in den Gang der Naturgesetze einmal einzugreifen? Was ist hier vernunftwidrig?

Ferner sträubt sich der menschliche Stolz und sagt: Wer kann begreifen eine Herablassung Gottes, wie sie im Christentum gelehrt wird? — Gottes Liebe ist wohl von allen Unbegreiflichkeiten die unbegreiflichste. Darum sagt der Herr: „Selig, wer sich an mir nicht ärgert" (Mt 11, 6. Lk 7, 23). Denen, welchen das Geld alles ist, ist sie ein Ärgernis; denen, welchen der sinnliche Genuß über alles geht, ist sie eine Torheit; denen aber, welche sich ihrer Abhängigkeit von Gott bewußt sind, ist sie die größte Seligkeit.

743. Durch Christus ist uns Gott in übernatürlicher Weise unter Vermittlung menschlicher Erscheinung nahe gekommen: sollte uns diese Gottesnähe wieder entzogen werden? Christus wollte ein übernatürliches Gottesreich stiften für Menschen unter Beachtung der menschlichen Natur: er sollte seine Stiftung als eine rein geistige und nicht auch als eine sichtbar menschliche eingerichtet haben? Christus nahm seine Gewalt nicht her von der durch ihn gestifteten Gemeinde, sondern er trat an die Gemeinde heran mit der Gewalt, die er von Gott, seinem himmlischen Vater, erhalten hatte. Er überließ es nicht den Gemeinden, noch weniger dem Staat, für die christlichen Gemeinden Prediger und Hirten aufzustellen: „Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch" (Jo 20, 21), und er sollte für spätere Zeit auf diese von ihm begonnene Kirchenordnung verzichtet haben? Wohl hätte Christus durch einen außergewöhnlichen, wunderartigen Einfluß die Gemeinden und deren einzelne Mitglieder in einer Wahrheit und einer Lehre zusammenhalten können. Daß er das nicht wollte, zeigt aufs klarste der gegenwärtige Tatbestand: Außerhalb der Kirche alles Zersplitterung bis in die fundamentalste Wahrheit, den Glauben an die Gottheit Christi, hinein! „Wunder" sind Ausnahmen; sie geschehen nicht ohne Grund. Für gewöhnlich benutzt Gott natürliche Einrichtungen. Beachtend die menschliche Natur, stiftete Christus eine Kirche, eine menschliche Gesellschaft, bestehend aus Regiment und Regierten. Er stiftete sie nicht auf die Evangelien; denn die Kirche Christi bestand schon, ehedem die Evangelien waren. Bei der Stiftung der Kirche bezeichnete er für sie den Felsengrund (Mt 16, 18), von dem sie ihren Bestand, ihre Festigkeit hernehmen sollte. Die Festigkeit einer jeden menschlichen Gesell-

schaft liegt in machtvoller Autorität. Ohne Autorität keine Gesellschaft; ohne die Autorität Christi keine Kirche Christi. Seine eigene Autorität hat Christus auf Menschen übertragen. „Mir ist alle Gewalt gegeben; darum gehet hin und lehret alle Völker" (Jo 28, 18). „Wer euch hört, der hört mich." „Denen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen" (Jo 20, 23). Unabhängig von der Gemeinde, unabhängig vom Staate hat Christus kraft eigener Machtvollkommenheit ein Kirchenregiment eingesetzt und die von ihm eingesetzten Kirchenobern bevollmächtigt, auch wieder andere einzusetzen. Diese Kirchenordnung soll dauern bis ans Ende der Welt. Darum verheißt er seinen Beistand: „Siehe, ich bleibe bei euch bis ans Ende der Welt" (Mt 28, 20). Die Geschichte bezeugt, daß die Apostel den ihnen gewordenen Auftrag ausführten. Bald verbreitete sich die Kirche unter Leitung des von Christus herrührenden Kirchenregimentes über die ganze griechische und römische Welt, später auch in andere Länder; überall wurden Gemeinden gegründet, welche von oben herab Vorsteher erhielten, die nicht im Namen der Gemeinde, sondern im Namen Christi auftraten.

Wer sich darüber ärgert, daß die ferne Vergangenheit uns nicht so klar vor Augen liegt wie die Gegenwart, der nehme bei seinen Überlegungen die Kirche, wie sie heute besteht, zum Ausgangspunkt. Tatsächlich besteht in der Gegenwart eine große Weltkirche, alle rechtmäßige Staatsgewalt achtend, aber vom Staate unabhängig. Diese Kirche leitet sich in ununterbrochener Entwicklung von Christus her. Nicht alles, was heute diese Kirche an Lehre und Andacht besitzt, war schon anfänglich in vollendeter Ausprägung vorhanden. Aber alles war da in entwicklungsfähigem Keime. Wohl Entwicklung, aber nirgends ein gewaltsamer Bruch mit der Vergangenheit. Zeitbedürfnisse und Zeitirrtümer dienten dazu, in Lehren und im Andachtsleben das zur zeitgemäßen Entfaltung zu bringen, was im Wesen der Kirche vorhanden war. Aber niemals widerspricht die folgende Lebensperiode der vorhergehenden. Wohl fanden im Verlaufe der Zeit kleine und große Abfälle statt; und der Geschichtskundige zeigt dir in jedem Jahrhundert genau die Narben am großen Lebensbaum, welche daran erinnern, wie diese und jene jetzt absterbenden Äste sich abtrennten, Aber die Kirche selbst konnte niemals von sich selbst abfallen; denn göttlicher Beistand war ihr verheißen: „Ich werde bei euch bleiben alle Tage bis ans Ende der Welt." An der Erfüllung dieses Wortes kann man nicht zweifeln ohne Gotteslästerung. Der Organismus der Kirche besitzt einen festgegliederten Bau, bestehend aus Geist und Leib, aus Haupt und Gliedern. „Das Haupt ist Christus, von welchem der ganze Leib, zusammengefügt und verbunden durch das Band der Mitteilung, nach der einem jeden Gliede zugemessenen Wirksamkeit das Wachstum des Leibes vollzieht zu seiner Erbauung in Liebe" (Eph 4, 15). Und es sollte für einen denkenden Menschen unvernünftig sein, in der römisch-katholischen Kirche sein Heil zu erhoffen?

Dem bekannten P. Secchi hat man es zurzeit vorgehalten, er führe eine doppelte, nicht stimmende Buchhaltung, indem er zugleich Astrophysiker und treuer katholischer Christ sei. Ein jeder, der denken will, sieht, was von solcher Vorhaltung zu urteilen ist. Naturbetrachtung und Naturphilosophie ist die herrlichste Vorstufe zum Christentum. Der Christ hält einen Standpunkt inne, von dem aus allein sich die großen Rätsel des Daseins in befriedigender Weise beurteilen lassen.

Rückblick.

744. Im Verlaufe unserer Wanderungen hatten wir wiederholt zu beobachten Gelegenheit, mit wie großem Erfolge die heutigen Naturforscher der Macht der Natur ihre Geheimnisse ablauschen. Von Herzen müssen wir dem Ringen und Gelingen der Naturwissenschaft unsere volle und freudige Anerkennung entgegenbringen.

Wir hatten aber auch Gelegenheit, uns davon zu überzeugen, daß die Naturwissenschaft in allen Punkten, in welchen sie an eine tiefere Welterklärung und Lebensanschauung heranreicht, den denkenden Geist geradezu herausfordert, weiter zu gehen.

Wenn erstens die Mehrheit bedächtigerer Naturforscher davor warnt, irgend etwas als sicher erkannt hinzustellen, was nicht wohl begründet ist, wenn sie nicht will, daß man das Wissensgebiet über das Feld der Sinnesbeobachtung und des Experimentes hinaus ausdehne, so liegt darin ohne Zweifel eine Berechtigung, insofern damit gesagt sein soll, daß der vernünftige Mensch sich stets nur an die Wirklichkeit zu halten habe. Aber zugleich ist es eine höchst traurige und für den Menschen verdemütigende Verirrung, nur insofern etwas als wirklich hinzustellen, als es ein sinnlich wahrnehmbares Phänomen ist. Nur einer glücklichen Inkonsequenz ist es zuzuschreiben, daß bei dem Pesthauche dieser Doktrin irgend ein Wissen, irgend eine Moral, irgend eine höhere Lebensrichtung bestehen bleibt.

Wenn zweitens sehr viele Jünger der Naturwissenschaft darauf bestehen, alles in der Natur sei mechanistisch zu erklären und demgemäß der mathematischen Berechnung zu unterstellen, so haben sie recht, insofern kein Vorgang in der Natur ohne genau abgemessene, räumliche Bewegung vollzogen wird und demgemäß dem berechnenden Verstande eine Seite darbietet. Aber sie irren, indem sie glauben, dadurch das Moment der Teleologie, Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Zusammengehörigkeit aus dem Bereiche der Naturbetrachtung oder gar überhaupt aus dem Reiche der Wirklichkeit ausgeschlossen zu haben. Auch der blinde Sänger der Ilias hat sein Lied in Silben dahinfließen lassen, die gezählt und gemessen werden; und

doch bergen diese Silben eine ganze höhere Welt. So bietet auch die Natur uns in der Materie das zählbare und meßbare Element; aber innerhalb der Natur waltet eine große Zahl von Formen, von Ideen in wunderbarer Harmonie und Abstufung, welche alles einigen, und hinweisen auf jenen Urgrund, der die Dinge dachte, als er sie schuf.

Wenn drittens andere Naturkundige überall in der Natur Kraft und Gesetz erblicken, so sprechen auch diese eine tiefe Wahrheit aus; denn, wie es irgendwo geschrieben steht: *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*[1]. Aber sie übersehen, daß Kraft und Gesetz gebunden ist an den vielfach geteilten und teilbaren Stoff, der mit Vielheit, Ausdehnung, Verschiedenheit auch Wandelbarkeit und Unvollkommenheit in dieser wirklichen Welt in schärfster Weise ausprägt.

Wenn viertens manche das letzte Wort in der Naturerklärung glauben gesprochen zu haben, indem sie alle Dinge in Atome auflösen, so betonen auch diese ein Geteiltsein, welches in der Natur vorhanden ist, und ein Geteiltwerden, welches bei vielen physikalischen und allen chemischen Prozessen wirklich stattfindet; sie verlegen dadurch allen monistischen Gelüsten entschieden den Weg. Andernteils gelingt es ihnen nicht, die einigenden Bande zu sprengen und eine Naturerklärung zu begründen, welche für eine höhere Weltauffassung ein Hindernis wäre.

Wenn endlich fünftens eine Reihe angesehener Gelehrten auf den Gefilden der sichtbaren Natur die Fahne der Philosophie entfaltet und uns in großen Umrissen einen naturwissenschaftlichen Monismus zeigt, so liegt darin ohne Zweifel eine Berechtigung, insofern es für den Menschen eine Naturnotwendigkeit ist, über das bloße Aufgreifen der Phänomene hinaus sich denkend den einen letzten Grund der Dinge zu vergegenwärtigen als Direktiv für seine praktische Lebenseinrichtung. Es liegt aber zugleich darin ein folgenschwerer Irrtum und frevelhafter Mißbrauch, indem diese Männer nicht ihrer denkenden Vernunft, sondern ihrer vom Willen irregeleiteten Phantasie folgen, indem sie unter betäubendem Geräusche auf naturwissenschaftlich klingende, aber durchaus ungerechtfertigte Lehren pochen, welche sie aus dem zur Atmosphäre gewordenen Gotteshaß sozusagen eingeatmet haben, indem sie — man erlaube uns das Bild — in den Sumpf des Materialismus den Monismus, also das giftigste Gewächs, welches der gegen Gott sich auflehnende Menschengeist in falscher Philosophie gezeitigt hat, einzupflanzen trachten.

745. Wir haben ferner bemerken können, daß alle die Systeme, welche in der Gegenwart buntkraus durcheinander wirbeln, kostbare Wahrheiten bergen, welche, ohne daß man sich dessen bewußt wäre, auf jene Philosophie zurückgreifen, die in der Schule der Vorzeit gepflegt wurde. Jene alte Philosophie, unter deren Herrschaft die europäisch-christliche Kultur zu einer so großartigen Entfaltung

[1] Weish 11, 21.

gelangte, erkannte in der Welt mehr denn ein bloßes Rechenexempel; sie bot dem nach Höherem lechzenden Menschengeiste eine über das Sinnliche hinausgehende Erkenntnis, eine einheitlich in sich abgeschlossene Welterklärung. Sie tat das aber nicht durch Ahnen, Fühlen, Halluzinieren, sondern indem sie auf dem Boden einer festen Wirklichkeit verblieb; dieses vermochte sie, weil sie nicht nur als wirklich ansah, was das Auge schaut und die Hand betastet, sondern auch alles das, was dem Verstande mit Notwendigkeit einleuchtet. Sie behauptete die Wirklichkeit der bewegten und ausgedehnten Materie; dabei aber erkannte sie neben dem stofflichen Grunde eine Skala wesentlich geschiedener Formalprinzipien, in welchen sich, wie in Millionen Bildern, die eine Sonne ewiger, übernatürlicher Intelligenz abspiegelt[1]. Sie betonte es, daß die menschliche Intelligenz dazu da sei, das Vielfältige zu einem einheitlichen Weltbilde in sich auszuprägen[2]. Von ihrem erhabenen Standpunkte aus gewahrte sie die gesamte Bewegung, welche die Welt in allen möglichen Formen durchwogt, in dem Ausgange von der einen Quelle, von dem einen schaffenden Urgrunde; gewahrte sie alle Dinge in ihrem Zweckstreben hineilend von Zweck zu Zweck bis zu Gott, dem letzten Ziele aller geschaffenen Dinge. Das ist der großartige Monismus der Denker der Vorzeit.

746. Namentlich will es uns scheinen, als hätte die Naturwissenschaft uns in der Hochschätzung der Wirklichkeit ein Gut wieder erobert, welches die Grundlage jeder wahren Wissenschaft ist und uns durch die traurigen Phantasien der modernen Philosophie gänzlich abhanden gekommen war. Der Mensch kann sich nun einmal bei einem bloß tierischen Dasein mit tierischen „Idealen", mögen die Lebensformen auch im übrigen noch so verfeinert sein, unmöglich zufrieden fühlen; er will und muß über das Sinnliche hinaus: jenes innere Auge, welches über die wahrnehmbare Welt hinausschweift und dort den unwandelbaren Grund einer höheren ethischen Lebensordnung erblickt, kann er nun einmal nicht ausreißen, weil es das Wesen seines Geistes ist; jenes innere Urteil, welches mit warmer Begeisterung das ethisch Gute billigt und das Schlechte verwirft, kann er nicht ersticken, weil es die Stimme seiner eigensten Natur ist.

[1] Nach der Lehre der Alten ist ja das Formalprinzip „sigillatio divinae scientiae in rebus", „similitudo Dei participata in rebus" (S. Thom., 1 dist. 8, q. 5, a. 2 ad 5). Anderswo sagt uns der hl. Thomas: „Deus imprimit toti naturae principia propriorum actuum: et ideo per hunc modum Deus dicitur praecipere toti naturae. Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturae legi aeternae subduntur" (S. theol. 1, 2, q. 93, a. 5).

[2] „Anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant, in quo omnia praeexistunt" (S. Thom., S. theol. 1, q. 80, a. 1). Von der menschlichen Erkenntnis sagt der heilige Lehrer: „Secundum hunc modum possibile est, ut in una re totius universi perfectio existat, unde haec est ultima perfectio, ad quam anima potest pervenire secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum eius" (Quaest. disp. q. 2 De verit. a. 2).

Wenn auch heute noch das Gros der „gebildeten Kulturfreunde“ wie ein gewaltiger Kometenschweif durch jene moralischen Niederungen weithin ausbiegt, in welche sie durch die intellektuelle Verirrung der vorhergehenden Zeitepoche geführt worden sind, so ist es doch unverkennbare Tatsache, daß viele der besseren und wissenschaftlicheren Schichten zu jenen übersinnlichen Gesichtspunkten zurückzukehren beginnen. Da es also den Menschen über die sinnlich wahrnehmbare Phänomenalwelt hinaustreibt, wohin soll er denn? wo soll er den Halt für die höhere Seite seines Wesens finden?

Da kommt freilich die moderne Philosophie und lockt mit süßer Sirenenstimme herbei zu ihren „Idealen“ und verspricht mit einer unbegreiflichen Keckheit, die höheren Ansprüche des Geistes zu befriedigen. Bis vor kurzem hatte sie ihr Ansehen, die Studierstuben einiger Professoren und Bücherschreiber abgerechnet, völlig eingebüßt und hatte dort eine ähnliche krimmelnde und wimmelnde Rührigkeit bekundet, wie solche sich bei jedem des Lebens beraubten Organismus zu zeigen pflegt; im Bereiche des wirklichen Lebens hatte sie aus der Zeit ihrer rasch verblühten Herrschaft den Haß gegen den wirklichen, wahren Gott und den Kult der alles zerstampfenden Gewalt des entchristlichten Staates als Bodensatz zurückgelassen. Und nun kommt sie und bietet sich und ihre „Ideale“ an als Leitstern eines höheren Daseins!

Aber auch dann, wenn der menschliche Geist in seinem idealen Triebe über die Sinneserfahrung hinausgeht, kann er sich mit phantastischen Gaukelbildern und grundloser Gefühlsschwärmerei nicht abfinden lassen. Auch für das, worin der Mensch das Tier überragt, also insbesondere für die geistigen, sittlichen, religiösen Bedingungen, verlangt er Wirklichkeit, feststehende Tatsachen. So dürfte er geneigter sein, seinen Blick denkend hinzulenken auf der wirklichen Welt wirkliche Gründe, welche den Ursprung und den Zweck der Welt im allgemeinen und des Menschen im besondern klarstellen; auf jene lichtvollen Ideale, welche aus einer übersinnlichen Wirklichkeit herab diese Zeitlichkeit zu einer höheren Bedeutung verklären. Und wenn er dann inne wird, daß diese für die Menschen über alles wichtigen Wahrheiten im Bereiche seiner bloßen Vernunft nicht mit jener beruhigenden Klarheit in den Geist hineinleuchten, wie er es wünschen möchte, so wird er nicht zu stolz sein, in seinem Herzen mit den edelsten Denkern des antiken Heidentums den Wunsch aufkommen zu lassen, es möchte den schwachen Menschen eine außer- und übernatürliche Hilfeleistung zur Erkenntnis der ewigen Wahrheiten entgegengebracht sein. Wie viele schöne Hoffnungen ließen sich hieran knüpfen, wenn man auf seiten der Wissenschaft aufrichtig, vorurteilsfrei, leidenschaftslos voranginge! Doch da müssen andere Faktoren helfen. Nur bei dem ist schließlich Hilfe, bei dessen Erscheinen der Himmel den Menschen den Frieden verkündete.

Alphabetisches Inhaltsverzeichnis

nach Band und Seiten.

nebst

Angabe der notwendigen Begriffsbestimmungen.

Abhängigkeit der Welt von Gott I 106 136 302 340 703; II 144 277 293 346 349.

Abhängigkeit des Menschen von Gott I 725.

Abhängigkeitsgefühl als Religiosität II 508 534 545.

Abiogenesis I 172; II 150.

Abschätzungsvermögen, dem Sinnesleben angehöriges, man sehe Aestimativa.

Absolutheit Gottes I 778; II 289.

Abstammung des Menschen II 167.

Abstoßungskraft (Repulsion) I 440.

Abstraktion I 96; dreifacher Abstraktionsgrad I 110.

Äby Ch. Th., über die Tierabstammung des Menschen II 209.

Accidens de subiecto in subiectum migrare nequit I 206.

Accidens proprium und contingens I 578.

Accidens reale, sachlich verschieden von der Substanz I 577.

Actio immanens und transiens I 178 183; II 154.

Actio in distans I 190 440; deren metaphysische Unmöglichkeit I 142.

Actio transiens I 157 292.

Actus (Wirklichkeit) bezeichnet ursprünglich die wirkliche Tätigkeit einer Potenz, d. h. jenes Etwas, in welchem eine Fähigkeit sich auswirkt und vollendet; in übertragener Bedeutung bezeichnet es alles das, was das Subjekt, worin es ist, vervollkommnet, d. h. jede zu einer Möglichkeit hinzutretende Wirklichkeit I 205 560.

Actus primus und secundus; ersterer bezeichnet alles das, wodurch ein Vermögen zum Wirken ausgerüstet ist; actus secundus ist die Wirksamkeit selber I 593.

Actus prior quam potentia I 765 767; II 17.

Aequivoca causa, man sehe Ursache (gleichartige und verschiedenartige).

Aestimativa, ein inneres, im Bereiche des Sinneslebens liegendes Abschätzungsvermögen, welches vermittelst eines von Natur aus bestimmten Urteiles *(iudicium naturale)* über das, was zum Nutzen oder Schaden in Beziehung steht, die Begehrung und Bewegung in bestimmten Fällen zu leiten vermag I 380 385 684 705 732.

Aevum (Dauer des Unveränderten) I 628.

Affenabstammung des Menschen II 169.

Affinität, chemische I 139 158.

Aggeneration I 633.

Aggregatzustände I 155.

Agnostics, deren Religiosität II 476.

Aktionszentra I 442.

Aktive Qualität I 296.

Aktivität, man sehe Selbsttätigkeit.

Aktualität und Potentialität; dem Vermögen nach ist, was nur in seinen Ursachen ist; der Wirklichkeit nach ist, was außer seinen Ursachen ist I 560 593.

Aktuelle Energie I 202.

Akzidens ist alles dasjenige, was gemäß seiner Eigenartigkeit nur dazu da ist, eine in ihrem eigentümlichen Sein schon fertige Substanz zu bestimmen, zunächst nach Art einer anhaftenden Formalursache I 577; II 83 347.

Akzidens, relatives, modales, absolutes (reales) I 576.

Akzidentelle und substantielle Veränderungen I 630.

Akzidentelles Sein ist jenes außer der Wesenheit (Substanz) eines Dinges liegende Sein, welches seiner Natur nach nicht

derart in sich selbst existiert, daß es auch ohne Subjekt, dem es anhafte, existieren könnte I 577.
Albertus Magnus, über empirische Naturwissenschaft I 88 91; dessen Stellung in der Geschichte der Philosophie I 127 168; über das Verbleiben der Elemente bei chemischen Synthesen I 665; über das Verhältnis der Natur zu Gott I 572; über die Überweltlichkeit des Welturhebers I 772.
D'Alembert J., über Beharrungsvermögen I 291.
Alleinslehre II 5.
Allerweltsreligion II 491.
Allgegenwart Gottes I 615; II 347 351.
Allgenügsamkeit (Absolutheit) Gottes I 775; II 361.
Allotropie, chemische, höchstwahrscheinlich als substantielle Umwandlung zu fassen I 629.
Allwissenheit Gottes I 131; II 304.
Alteration und Augmentation I 548.
Altruismus I 52; II 268 487 521.
Altum B., über Instinkt I 371.
Amalrich von Chartres II 7.
Ammenzeugung I 634.
Analogie, die alle Naturwesen umfassende I 298 689.
Anaxagoras I 114 117 556; II 296 304.
Anaximander I 110; II 168 299.
Anfang der Welt gemäß aristotelischer Lehre I 131.
Angeborne Vorstellungen I 388 684 733.
Animistische Theorie I 673.
Annihilation II 344.
Anorganische Substanzen, deren Zweckstrebigkeit I 400.
Anpassung, innere, im Sinne der aristotelischen Philosophie I 544; rein mechanische II 249.
Anschaulichkeit als vorgebliches Kriterium der Wahrheit I 9 575 583.
Anthropologie I 671; II 167 407.
Anthropomorphismus I 477; II 353 373.
Anthropozentrismus, moderner II 408; wahrer II 412.
Anziehung, allgemeine I 157; mechanische Vermittlung bei der Anziehung I 190; Bedeutung der Anziehung in der Natur I 440; die Anziehung nach der Theorie Zöllners I 485.
ἄπειρον I 612.
Apokatastase II 346.
Apperzeption ist die zur Perzeption eines äußeren Gegenstandes oder Ereignisses in begleitender Weise hinzutretende Perzeption des subjektiven Eindruckes, wodurch das Subjekt sich seines Erkennens bewußt wird I 405.
Appetit materia formas II 16.
Appetitus naturalis, man sehe Begehrung, Naturstreben.
Apprehensives Urteil als organische Funktion I 705.
Aprioristische und aposterioristische Beweisführung II 284.
Äquivalentgewichte und Atomgewichte I 148.
Äquivalenztheorie, mechanische I 198 211; Äquivalenzgesetz und menschliche Willensfreiheit I 728.
Arabische Peripatetiker I 126.
Arendt, über induktive Schlüsse I 212.
Aristoteles' Hochschätzung der Induktion I 87; dessen naturwissenschaftliche Kenntnisse I 91; Verhältnis zu den früheren Philosophen I 124 359; Lehre vom Zweck I 125 305; heidnischer und mittelalterlicher Aristoteles I 126; über *generatio aequivoca* I 168; Naturbegriff I 529 566; über die substantialen Verwandlungen I 547; Aristoteles führt den Begriff der „Entwicklung" in der Wissenschaft ein I 599; dessen Raumbegriff I 605; dessen Zeitbegriff I 618; über den Werdeprozeß I 630; Seelenlehre I 673; Unsterblichkeit I 758; des Aristoteles Gottesidee I 765; II 303; über Bastardzeugung II 248; über den Weltzweck II 360.
Aristotelismus, Charakter desselben I 87 359 534 563 768.
Ars non deliberat I 406.
Artbegriff, man sehe Speziesbegriff.
Arten, Ursprung derselben II 210.
Artunterschied der Organismen II 247.
Aseität (Von-sich-sein, d. h. in keiner Weise von einem andern sein; Allgenügsamkeit, Absolutheit, Selbstgenügsamkeit) ist gemäß menschlicher Auffassungsweise das fundamentale Charakteristikum des göttlichen Seins I 765 777; II 289 324 349 361.
Astrogonie, mechanische II 301.
Astronomie II 301; Astronomie der Alten I 303.
Aszese, christliche II 426.
Atavismus II 170 203 237.
Ateleologie, man sehe Zwecklosigkeit.
Atheismus als dogmatisch feststehendes (und darum blind hinzunehmendes) Postulat der modernen Kulturwissenschaft I 76 105 264 350 449; II 122 134 152 158 209 276 290 328.
Äther I 155 191; der Weltäther bietet der Welt den positiven Zusammenhang II 531.
Ätherhülle als etwaige Ausfüllung relativ leerer Zwischenräume I 156.
Atom, fast gleichbedeutend mit *minimum elementare;* ideale Einheit des Atoms I 147; Unentbehrlichkeit dieses Wortes I 147; Begriff des Atoms I 501; Vielsinnigkeit dieses Wortes I 510.

Atomismus in der griechischen Philosophie I 116 556; dynamischer Atomismus I 446 498; Stellung des Atomismus zu Mechanismus und Dynamismus I 499; Atomismus zu unterscheiden von Atomtheorie I 501; Gegner des Atomismus I 506; Widerlegung des Atomismus I 518; Atomismus als Unterlage des Monismus II 96.
Atomisten in christlichen Gelehrtenkreisen I 357.
Atomizität I 158.
Atomtheorie der aristotelischen Philosophie I 147 508.
Attraktionserscheinungen, man sehe Anziehung.
Auferstehung II 460.
Augustinus, hl., über die vorgeblichen Zwecklosigkeiten in der Natur I 268; über die Macht der inneren Vorstellungskraft I 705; über die Weltseele II 91; *rationes seminales* II 160 213; Entwicklungsgedanken II 308.
Ausdehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit I 144 585.
Ausdehnung, sachliche Ausbreitung des Seins *(extensio entitativa)* als Grundcharakter aller körperlichen Dinge I 143 433.
Ausdehnung, geometrische, Situation der Teile zueinander *(extensio quantitativa)* als Grund der geometrisch undurchdringlichen Existenzweise der Körper I 579; deren Verhältnis zur Körpersubstanz I 583.
Ausdehnung, kontinuierliche, man sehe Stätige Größen.
Auslösungstätigkeit I 159.
Autogonie II 152.
Automatische Bewegungen, Zweckmäßigkeit derselben I 247.
Autonomie der menschlichen Vernunft II 430.
Autonomismus, religiöser II 491.
Autorität, Bedeutung derselben in wissenschaftlichen Fragen I 138.
Averroismus (Monopsychismus, d. i. Leugnung der Individualität des intellektiven Seelenwesens im einzelnen Menschen) II 108.
Avum (Dauer des Unveränderten) I 628.

Bacon von Verulam als Urheber des Empirismus I 44; über den Zweck I 234.
Bahnsen Jul. II 75.
Balmes Jak., dessen Raumbegriff I 609.
Bär C. E. v., über vorgebliche Ateleologien I 271; über mittelalterliche Philosophie I 360; über Intelligenz des Welturhebers I 771; über die Weltbildung II 138; über embryonale Entwicklung II 206; v. Bär als Deszendenztheoretiker II 221 225 240.
Barrande Joachim II 232 247.
Bastardzeugung II 248.
Bathybius Haekelii II 150.
Baumgärtner Heinr. II 226.
Bauten der Tiere I 241 329.
Bebel A. II 171 449.
Bedingung *(conditio)* ist das, wovon die Wirkung nur äußerlich (d. h. ohne eigentliche Beeinflussung) abhängig ist I 645.
Befruchtung I 650.
Begehrung (im allgemeinen) ist die Hinneigung eines Wesens zu dem, was ihm angemessen (koaptiert) ist I 100 309 568; insofern die Begehrung die Norm ihrer Bestimmtheit in sich trägt, ist sie Naturstreben *(appetitus naturalis)* I 361; entweder vitales oder unorganisches I 401 668; in den erkennenden Lebewesen tritt zum Naturstreben *(appetitus naturalis* oder *innatus)* ein durch Erkenntnis mitbestimmtes Streben oder Begehren hinzu *(appetitus elicitus, tendentia in bonum apprehensum)* I 570.
Begehrungsleben, sinnliches I 685 712; Verhältnis des Begehrungsvermögens zum Bewegungsvermögen I 699; sinnliches und vernünftiges Begehrungsleben I 737.
Begriff und Idee; ersterer ist das Abbild des Dinges in dem bloß erkennenden, letztere das Vorbild in dem schaffenden Geiste I 96.
Begriffsphilosophie, griechische I 120.
Beharrung oder Trägheit I 159; Beharrungsvermögen als Kraft I 289 291.
Belebter und unbelebter Stoff I 171 668.
Benedikt, Gehirnfunktion I 695.
Bentham Jer. I 47.
Bernoulli D., Erhaltung der Kraft I 210.
Berthelot C. I 169.
Berzelius Joh. Jak., über die Atome I 512.
Beschaffenheit ist entweder (im Gegensatz zum Genus) logisch oder (im Gegensatz zum Individuum) metaphysisch oder (im Gegensatz zum Stoffprinzip) physisch zu fassen; unter jedem der drei Gesichtspunkte unterscheidet man wesentliche (z. B. in Bezug auf einen Menschen: *rationalis, humanitas, anima*) und nicht wesentliche Beschaffenheit; die nicht wesentliche ist entweder notwendig (notwendig mit dem Wesen verbunden) oder beiläufig I 587.
Bestimmung des Menschen II 409 419 424.
Bestimmung der Schöpfung und Endabsicht des Schöpfers II 366.
Bestimmung der vernunftlosen Geschöpfe II 426.
Bestimmung der Welt II 363 409.
Beweglichkeit der Körper I 144.
Bewegung (im weiteren Sinne) soviel als Veränderung; ist entweder lokale, in

Bezug auf den Ort; oder qualitative, in Bezug auf die den Körpern anhaftenden Kräfte und Eigenschaften; oder quantitative, in Bezug auf Wachstum und Abnahme; oder auch substantielle, in Bezug auf die Umwandlung des Wesens I 102 595 600 603; II 140; mechanische und psychische Bewegung I 282; Bewegung nicht ohne Hervorbringung I 291; Bewegung und Ruhe als Naturtendenz I 567; Bewegung setzt Bewegendes voraus *(Quidquid movetur, ab alio moretur)* I 601; II 139 285; erster Ursprung der Bewegung II 138.
Bewegung, räumliche, Zurückführung aller Vorgänge auf dieselbe I 197; Allgemeinheit der Bewegung in der Natur I 280; mystisches Wesen der Ortsbewegung I 282; deren Mitteilbarkeit I 292; Bewegung und Ruhe im Weltraume, absoluter Charakter derselben I 617; Bewegung nicht Wesenseigenschaft der Materie II 144.
Bewegungsbilder, vitale I 701.
Bewegungsimpulse, spontane I 698.
Bewegungskraft I 600 702.
Bewegungszustand, Eigentümlichkeiten desselben I 597.
Bewußtsein, verschiedene Bedeutung dieses Wortes I 384; Bewußtseinserscheinungen I 456; II 163; Selbstbewußtsein I 740; II 74 292 335; Verhältnis des Bewußtseins zum Sein II 81.
Biedermann A. E. II 28 500.
Bildsamkeit der Organismen II 215.
Bildung, moderne I 73.
Biochemische Umwandlungen I 167.
Biogenetisches Grundgesetz gemäß aristotelischer Auffassung I 636; II 149; nach Häckel II 172.
Biologie I 668.
Bischoff Th., über Embryonalformen II 208.
Blumenbach Joh. Fr. I 641.
Blut I 710.
Bödder B. II 381.
Boëthius I 126.
Bokorny Th., über die chemische Ursache des Lebens I 170.
Bonaventura, hl., über die Vielheit der Potenzen I 576; über Okkasionalismus I 647; über die zukünftige Welterneuerung II 345; über das Verhältnis der Welt zu Gott II 409 411 412.
Bonnet C., über *generatio aequivoca* I 168; über Panspermie I 640.
Bonum, man sehe Gut; bonum in genere I 722 745; bonum honestum, delectabile, utile I 389; bonum honestum naturale und morale I 723.
Borelli A. II 309.
Boscowich Rog., über Minimalerklärung der Naturdinge I 300 429 435 513.
Böses in der Welt II 375.
Braubach W. II 505.
Brücke E., über Kraft I 281.
Bruno Giordano I 451; II 7.
Brutpflege I 330.
Büchner L. I 8; II 478.
Buddhismus II 48 541.
Buff H. I 32 35 215.
Buffon G. L., dessen Theorie der Weltbildung II 314.
Bussy A. de II 527.

Calmet A., dessen Deszendenzgedanken II 217.
Campanella Thom. I 451.
Carneri B., über modernen Idealismus II 454; über Religion II 508.
Cartesius, man sehe Descartes.
Caspari O., dessen psychistische Ansicht I 419 459; Monismus II 32; Zündhölzchentheorie II 171.
Cathrein V., Ethik ohne Gott II 429.
Causa efficiens, man sehe Wirkursache.
Causa finalis, man sehe Zweck.
Causa formalis, man sehe Form.
Causa instrumentalis und principalis, man sehe Werkzeugliche Ursache.
Causa materialis, man sehe Materialursache.
Causa prima und causae secundae, man sehe Erste Ursache.
Cenogenesis Haeckelii II 204.
Chemie; während Physik die Gesetzlichkeit der Naturerscheinungen in Bezug auf die mehr äußeren Eigenschaften des Stoffes festzustellen trachtet, beschäftigt sich Chemie mit des Stoffes Verschiedenheit und materieller Zusammensetzung I 13 506; unorganische und organische Chemie I 165; Aufgabe der Chemie I 637.
Chemische Eigenschaften, Verharren derselben beim chemischen Prozeß I 661.
Chemischer Prozeß I 158 520 660; unter mechanischem Gesichtspunkte I 148 154 194; als substantielle Umwandlung I 520 537 638 661.
Chemisch-physikalische Kräfte, deren Bedeutung im Organismus I 165 196; deren Bedeutung in der Sinneserkenntnis I 181 541.
Chemisch zusammengesetzter Stoff, wesentlich (durch neue Natur) verschieden vom einfachen I 537 638 660.
Christentum und Naturwissenschaft I 1; moderne Kultur I 75; Christentum und Philosophie I 109; das Christentum vom mechanistischen Standpunkte aus beurteilt II 121; in seinem übernatürlichen Charakter II 465.
Clarke Sam., über den Raum I 609.
Clausius A. R., dessen Gastheorie I 161.
Coaeva quattuor II 340.
Colding A., dessen Herleitung des Kräftequantums I 206.

Comte Aug. I 46; dessen Religion II 484.
Conatus bei Leibniz und bei v. Hartmann I 593.
Concupiscibilis potentia und irascibilis I 686.
Concursus divinus, Mitwirkung der causa prima beim Wirken der Naturdinge I 133 302; II 350.
Conimbricenses über die Atomtheorie I 145 151.
Conscientia, man sehe Gewissen; Bewußtsein I 384.
Cornelius C. S., über die Atome I 511.
Cudworth Ralph, über Zweckursache und Materialismus I 305; *natura genitrix* II 93.
Cuvier F. D., über Aristoteles I 90.

Dalton John, als Urheber der Atomtheorie I 146.
Darwin Charles, dessen Vorläufer Empedokles I 308; Darwins Theorie I 316; II 251; Darwin und Häckel II 149 176; Darwin über den Ursprung der Sprache II 184; Darwins Vorgänger II 218; dessen Gegner II 212 225; Anhänger II 223; Darwins Bemühungen um Beseitigung der Teleologie II 251; Darwins religiöser Standpunkt II 479.
Darwinismus und Gottesglaube II 122; Darwinismus als Erziehungsmittel II 124; dessen Voraussetzungen II 252; dessen Leistungen II 253; dessen Bedeutung für das öffentliche Leben II 271; Religion des Darwinismus II 507.
Darwinisten II 223.
Dasein Gottes, beweisbar I 763; II 140 277.
David von Dinanto II 7.
Deduktives und induktives Erkennen; ersteres erschließt das Besondere aus allgemeinen Prinzipien; letzteres das Allgemeine aus besondern Fällen I 11 227.
Definitive und zirkumskriptive Existenzweise; letztere ist den Körpern eigentümlich, insofern sie dem Raum geometrisch kommensuriert sind; erstere besagt die Gegenwart oder das Irgendwo des Geistigen I 149 436.
Dehnbarkeit und Zusammendrückbarkeit I 144 154.
Deismus II 347 371; deistischer Religionsbegriff II 512 523.
Dellinghausen N. v. I 508.
Demokrit I 114 116 556.
Denken im engeren (spezifisch-metaphysischen) und im weiteren (allgemeinwissenschaftlichen) Sinne I 4; II 264; metaphysisches Denken eine Notwendigkeit I 17.
Denkfähigkeit des Menschen I 743.
Densitas und raritas I 585.
Descartes R., über die Seele I 180; über die Anziehungskraft I 190; über den Zweck I 234; Descartes' mechanistische Naturerklärung I 276; über das Wesen der Ausdehnung I 581; über den Raum I 606; über die Zeit I 623; Descartes als Vorläufer Spinozas II 7.
Deszendenz im weiteren Sinne bezeichnet jede Art von Ableitung der verschiedenen Organismen von gemeinschaftlicher Urform, geschehe es nun auf dem Wege sprungweiser Übergänge (heterogener Zeugung) oder allmählicher Abänderung (Transmutation); und mag nun die Transmutation in einem inneren Entwicklungsprinzip ihre Erklärung finden (Evolutionismus) oder in bloß mechanischem Übrigbleiben der zufällig entstandenen passenderen Fügungen (Darwinismus) II 210. Der Deszendenz gegenüber steht die Stabilität, entweder die absolute oder die gemäßigtere, welche ein ruckweises Eporsteigen der Formen innerhalb jeder einzelnen Spezies (Transformation) zuläßt II 211. Deszendenz im engeren Sinne bezeichnet jene, welche sich vermittelst sprung- oder ruckweiser Übergänge (also auf dem Wege heterogener Zeugung) vollzieht. Dieselbe kann als eine von außen her veranlaßte oder auch als eine innere gefaßt werden; im ersten Falle ist es eine rein äußerliche *(descendentia secundum quid)* II 214 242; im andern Falle ist es die eigentliche, innere Deszendenz *(descendentia simpliciter)* II 217 229 238; letztere vor dem Forum der Philosophie II 239.
Deszendenzfrage, eine philosophische II 239.
Determinismus, intellektueller (Ausschluß der menschlichen Willensfreiheit) I 727; II 46 181; kosmischer (Ausschluß eines freien Weltschöpfers) I 342; II 361; natürlicher (Ausschluß jeder metaphysischen Eingriffe in die Natur) II 393 404; physikalischer (Ausschluß jeder Zweckstrebigkeit) I 304.
Deutsche Wissenschaftlichkeit und Erfahrungsphilosophie; modern-deutsche Philosophen II 8.
Dichtigkeit (dem spezifischen Gewichte proportional) ist das Verhältnis zwischen den Stoffmengen, welche in dem gleichen Volumen zweier verschiedenen Körper vorhanden sind und durch das Gewicht derselben bestimmt werden I 144 585.
Diesseits. Glück desselben II 436 454.
Dietrich K., dessen Psychismus I 418; Monismus II 317.

Dietzchen J., höchstes Wesen II 429.
Digenesis und Monogenesis I 634.
Dimorphismus organischer Wesen II 238.
Distinctio realis und rationis, man sehe Unterscheidung.
Divergenzprinzip des Darwinismus II 254.
Dreidimensionale Ausdehnung I 582.
Dreizahl in der Natur I 581.
Dreiseelentheorie I 751.
Dressel Ludw. I 150 661.
Drobisch M. II 523.
Drossbach Max I 513.
Dualismus zwischen Form und Materie I 100 403 533 540.
Duboc Jul. II 130 393.
Du Bois-Reymond E., zum Empirismus bekehrt I 16: sieben Welträtsel I 19; früher Materialist I 281: über Atomismus I 506.
Dühring Eug. I 161 205; II 32.
Du Prel C., dessen psychistische Naturauffassung I 419 451 459; II 334. Kreislauf im Kosmos II 329; Kampf ums Dasein am Himmel II 334.
Dynamismus, physikalischer Minimal-Dynamismus I 421 434 517; transzendentaler Kontinuitäts-Dynamismus I 430; psychischer Dynamismus I 450; realistischer und idealistischer Dynamismus I 436.
Dynamistischer Atomismus I 435 446 499.
Dysteleologie, man sehe Zwecklos.

Eduktion I 639
Egoismus als Religiosität II 504.
Ei- und Samenzelle I 650.
Eierbildung I 634.
Einfachheit, natürliche, als Postulat der Tätigkeit I 424 517 542.
Einfachheit, sachliche, der Menschenseele I 749.
Eingeborne Bilder I 386 684 732.
Einheit; eins ist, was in sich nicht geschieden und von jedem andern geschieden ist I 414 424; Einheit aus Formal- und Materialprinzip I 101 178 534; Einheit und Vielheit, inwiefern vereinbar in einem Wesen I 156 500; verschiedene Arten von Einheit II 104; Einheit der verschiedenen Naturdinge II 100; Einheit der Naturkräfte I 187; II 330; Einheit des Organismus I 171 181 544 703; Einheit des Welturhebers I 772; II 531.
Einheitliche Naturbetrachtung I 488.
Einheitsbestrebungen der Naturwissenschaft I 187; der menschlichen Vernunft I 516 574; II 11 126.
Einschachtelungstheorie I 639.
Einwirkung, gegenseitige, geleugnet von Leibniz I 425 452 523; geltend gemacht gegen den Atomismus I 523.
Einzigkeit des Lebensprinzips im Tiere I 396; im Menschen I 476.
Elastizitätserscheinungen I 161.
Eleatische Philosophie I 113 555; II 5.
Elektrizität I 152 155 189; beim chemischen Prozeß I 653.
Elementarformen, Verharren derselben in den höheren Verbindungen I 665.
Elementarqualitäten, Verharren derselben beim chemischen Prozeß I 661.
Elemente, die vier, der Alten I 114 140; chemische I 658.
Emanatio oder resultantia der Fähigkeiten I 291.
Emanationslehre, pantheistische II 38.
Embryonale Entwicklung I 249 314; II 192 205.
Emissionstheorie in der Optik I 188.
Empedokles I 114 140 308 556 630; II 168.
Empfindung I 178 453; als vorgebliche Eigentümlichkeit aller Dinge I 454; psychistische Erklärung derselben I 481.
Empirie, Bedeutung derselben I 39 81; Hochhaltung der Empirie bei den Scholastikern I 86 138.
Empirismus (Erfahrungsphilosophie, Erfahrungswissen unter Ausschluß jeder über das Sinnliche hinausgehenden Erkenntnis) I 9; empiristische Religiosität II 473.
Endabsicht Gottes und Bestimmung der Welt II 366.
Endursache, man sehe Zweckursache.
Energie (Verwirklichung), aktuelle und potentielle I 201 208.
Engels Fr. II 171.
Entelechie (Wirklichkeit, Verwirklichtsein), man sehe Actus.
Entia non sunt multiplicanda sine ratione II 13.
Entia simplicia I 149 428 434; Unmöglichkeit gegenseitiger Einwirkung I 436.
Entropie des Weltalls II 40 343.
Entstehen neuer Substanzen I 298.
Entwicklung, erklärt von Aristoteles I 599; das Wesen der Entwicklung II 127 146; Entwicklung oder Schöpfung? II 159.
Entwicklungsbestreben der Naturdinge, vorgebliches II 16.
Entwicklungslehre I 308; II 146 231.
Epigenesis I 641.
Epizykloide als Ergebnis mechanischer Reibung II 331.
Epping Jos., Kreislauf im Kosmos II 330.
Erblichkeit organischer Abänderungen II 253.
Erbsünde I 69; II 377.
Erdoberfläche, zweckliche Beschaffenheit derselben I 257.
Erduntergang II 341.
Erfahrung, ihre Bedeutung für die intellektuelle Erkenntnis I 39 80.

Erfahrungsphilosophie (doppelsinnig: entweder jene Philosophie, welche den Erfahrungsakt zum Gegenstand des Nachdenkens nimmt, also Erkenntnistheorie; oder jene Philosophie, welche menschliches Wissen auf das Erfahrungsgebiet beschränkt) I 43.
Erhaltung aller Dinge durch Gott II 347; deren Verhältnis zur Schöpfung II 348.
Erhaltung der Kraft I 198 208 211; im Organismus I 210 541; im Hinblick auf den kosmologischen Gottesbeweis II 288; im Hinblick auf das Wunder II 400.
Erkennbarkeit Gottes II 275 451.
Erkennende und nicht erkennende Wesen I 174 283 456; II 163.
Erkenntnis, menschliche, objektive Gültigkeit derselben I 276 430 589; Beschränktheit derselben I 596; II 415; Erkenntnis und Religion II 544.
Erkenntnisleben und Mechanik I 194; II 185.
Erkenntnistheorie des Empirismus I 22 492; der alten Philosophie I 29 93.
Ernährungsvorgänge I 243 251; Ernährung und Wachstum I 681.
Erschaffung, d. h. Hervorbringen aus nichts II 291.
Erste Ursache und sekundäre Ursachen; Sekundärursache ist jene werkzeugliche Ursache, welche durch ihr Wirken, unter dem Mitwirken der Hauptursache (Gottes), die Wirkung nicht der Hauptursache, sondern sich selbst verähnlicht I 601; II 352.
Erzeugung der Naturwesen I 298 642.
Eschatologie II 341 436 439.
Ethik als Kriterium der Wahrheit I 58; II 268; Ethik, deren Wesen I 721; Ethik des Empirismus I 58; Ethik des Pantheismus II 46 85 428; Ethik bei Schopenhauer II 58; Ethik bei Ed. v. Hartmann II 72 85; Ethik des Materialismus II 266 430; die Bestimmung des Menschen liegt auf dem Gebiet der Ethik II 421; Ethik nur möglich als Ausfluß unseres Verhältnisses zu Gott II 429 447; tiefster Grund der Ethik ist Gottes Wille, insofern Gott aus Liebe zu seinem heiligsten Wesen die Ordnung mit absoluter Notwendigkeit wollen muß II 431; Ethik ohne Christentum II 467 482 486.
Ethikotheologischer Beweis I 725 768; II 431.
Ethizismus II 524.
Eudämonismus I 59; II 268; Eudämonismus und menschliche Willensfreiheit I 729; berechtigter Eudämonismus II 435.
Euler Leonh., über Trägheit I 188.
Evolutionismus (Evolutionstheorie) I 307; II 146 227.
Evolutionsgedanke, aristotelischer II 16.
Ewiges Glück im Jenseits II 464.
Ewigkeit I 628; die Welt nicht von Ewigkeit her II 141; Ewigkeit des Jenseits II 461.
Exerzitien, Fundament II 447; Idee II 546.
Ex nihilo I 207; II 291.
Existenz oder Dasein ist die Wirklichkeit des Seins im Gegensatze zur bloßen Möglichkeit; sie bezeichnet somit das eigene Sein eines Dinges außerhalb unserer Gedanken, außerhalb des Nichts und außerhalb des Seins, welches dem Dinge in seiner Ursache zukommt I 528; Existenz der geschaffenen Dinge, inwiefern ein beständiges Werden? II 350.
Expansion und Kohäsion I 162 290.

Fähigkeiten *(potentiae)*, Vielheit derselben I 575.
Faraday A., Zweckmäßigkeit I 257; über Fernwirkungen I 442.
Farben I 189 588 591.
Fasersystem der Nerven I 703.
Fatalismus II 407.
Fatum I 222; II 374.
Fechner G. Th., über Kraft und Gesetz I 216; als Atomist I 510; als Dynamist I 438 524; dessen synechologischer Monismus II 31 95; über den Ursprung des Organischen II 156; über das Übel in der Welt II 377; über den Ursprung der Religion II 529.
Feldegg v., das Gefühl als Fundament der Weltordnung II 34.
Fernwirkung I 190; unvermittelte I 440; deren metaphysische Unmöglichkeit I 442.
Feuerbach L., dessen Materialismus I 52; II 21; über das Wunder II 392; über Religion II 503 508.
Fichte J. H., über die Wichtigkeit der Zweckfrage I 305; über pessimistische Weltansicht II 77 79; dessen religiöser Standpunkt II 524.
Fichte Joh. Gottl. II 9 495.
Figur (Grenze der geometrischen Gestaltung) als Resultat einer inneren Bestimmtheit betrachtet I 163 402 522; Figur der Atome als vorgeblicher Grund der spezifischen Unterschiede I 402.
Finalursache als erste aller Ursachen I 337.
Finis, man sehe Zweck; finis operis und finis operantis II 366.
Fischer Kuno, über den kosmologischen Gottesbeweis II 282; über den teleologischen Gottesbeweis II 295; über Kants Demonstration des Daseins Gottes II 326.
Flechsig, über Verstandeszentren I 176.
Flügel O. I 358.
Form ist dasjenige, wodurch das ganze (aus Materie und Form bestehende) Ding sein eigentümliches Sein und Wirken

besitzt; sie selbst „wirkt“ (als Form) nicht, sondern ist das, welches dem Ganzen sein bestimmtes Wirken verleiht I 100 124 420 463 475 527.
Form und Kraft I 172 552 569; Wesensform als Grund der Naturnotwendigkeit I 228.
Form und Zweckstrebigkeit I 350 546.
Form als Analogon zur Seele I 460; als Gedachtes I 493 499.
Form und Atomismus I 499; Entstehung einer neuen Form in den chemischen Verbindungen I 545 637.
Form sachlich verschieden von der Materie I 530.
Form *(forma physica)* und Wesen *(forma metaphysica)* I 528.
Form, Naturform und Kunstform I 528.
Form, in dreifacher Ordnung I 528.
Form, forma substantialis, accidentalis und assistens (letztere Form im uneigentlichen Sinne des Wortes) I 545.
Form als Prinzip dreifacher Ursächlichkeit I 547.
Form, formae transitoriae (Übergangs- oder Larvenformen) I 547 549.
Formalprinzip, dessen Substantialität I 633.
Formalursache ist das, was durch Hingabe seiner selbst an den Stoff diesem seine innere Bestimmtheit verleiht I 552.
Formalursache in der Natur; Zusammenwirken der *causa prima* und *secunda* I 654.
Fortpflanzung, substantielle und akzidentelle I 298; Fortpflanzungsinstinkte I 244.
Fortschritt I 79; Grenzen des wissenschaftlichen Fortschrittes I 80; II 275.
Fossile Menschen II 201.
Freidenker II 490 510 512.
Freiheit, Begriff dieses Wortes I 726.
Freiheit des menschlichen Willens II 181; deren Verhältnis zur göttlichen Mitwirkung II 351; Beschränktheit der menschlichen Freiheit II 433.
Freiheit der Wissenschaft I 73; II 262.
Freimaurer, Religion derselben II 512.
Friedrich Nik. I 714.
Fries J. F. II 490.
Frohschammer J. II 31 502.
Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora I 517.
Fürsorge Gottes II 371.

Galilei G., über das Beharrungsvermögen I 160 292; zur Galilei-Frage I 590; II 306.
Ganzes früher als die Teile I 702.
Gase, der Eigenartigkeit I 161.
Gassendi Pet., über Anziehungskraft I 190; Fernwirkung I 443.
Gastraea II 174.
Gebetserhörungen II 393 398; Wirksamkeit des Gebetes II 404.
Gedächtnis I 683 706 736.
Gedanken auf dem Grunde der Naturdinge I 465 496 573.
Gedankending *(ens rationis)* ist etwas, was, insofern es nach Art eines Seienden dargestellt wird, nur im Erkenntnisvermögen objektiv „ist“, z. B. Lücke, Blindheit, Leblosigkeit, Finsternis, Gekanntsein, Geehrtsein, imaginäre Zahlen, Identität eines Dinges mit sich. Da nämlich der Verstand nur ein Sein, ein Etwas, zum Gegenstande haben kann, faßt er das Nicht-sein (oder Nicht-so-sein) nach Art des Seins auf, um darüber denken und sprechen zu können I 610 623.
Gefühl bedeutet bisweilen jede innere Wahrnehmung (Empfindung) der eigenen Zustände I 704; dann auch wohl die Empfänglichkeit für höhere ideale Lebensbeziehungen; am gewöhnlichsten bezeichnet es eine Erregung des menschlichen Begehrungsvermögens zu einem Gute hin oder von einem Bösen ab, insofern solche Bewegung das Begehrungsvermögen selbst in eine gewisse Stimmung versetzt I 712; Gefühl als Religiosität II 471 521 548.
Gefühlstheimus II 521.
Geheimlehren alter Schulen II 299.
Geheimnisse in der Natur I 22 282 293 603 607 748.
Gehirn, Bedeutung desselben für das Erkenntnisleben I 174; ein einheitliches, aus Materie und Lebensprinzip bestehendes Organ I 542; menschliches Gehirn I 696; Lokalisierung der Fähigkeiten im Gehirn I 695; Gehirn als Sitz des sinnlichen Begehrungslebens I 713.
Geiger Lazar. I 480; über Mensch und Tier II 184.
Geist eine einfache, innerlich von der Materie unabhängige, mit Vernunft und Willen begabte Substanz I 742.
Geisteskrankheiten I 713 716.
Gelegenheit ist eine Art von Bedingung, ohne welche wenigstens diesmal die Wirkung nicht eingetreten wäre. Von der Ursache unterscheidet sie sich dadurch, daß sie aus sich keinen Einfluß auf die Wirkung ausübt, sondern nur einem mit Vernunft begabten Wesen die Ausführung erleichtert I 644.
Gemeinbild, verschieden vom allgemeinen Begriff I 471 719 732.
Gemeinsinn *(sensus communis)* I 683.
Gemüt oder menschliches Gefühlsvermögen (das Behrungsvermögen als Sitz der Gefühle, Affekte, Leidenschaften I 714 721 755 II 548; Ausdruck der Gemütsbewegungen I 735.

Generatio aequivoca I 168 304; II 153.
Generatio heterogenea, man sehe Deszendenz im engeren Sinne.
Generation I 298; Wirkursache bei derselben I 644.
Generationswechsel II 238.
Genetismus und Nativismus I 610.
Genus und species; die species (*infima*) ist das Primordiale, worin die Wesenheit ausgedrückt ist; genus ist das Abgeleitete, was jenes bestimmte Merkmal ausdrückt, worin eine species mit andern übereinkommt II 258.
Geoffroy Saint-Hilaire Et., als Deszendenztheoretiker II 220.
Geogonie und Kosmogonie II 338.
Geographische Verbreitungsbezirke der Organismen II 232.
Geozentrismus II 416.
Geschichte der Philosophie II 293; Geschichtsentwicklung II 19.
Geschöpfe, Verähnlichung derselben mit Gott II 363.
Gesetz, Begriff desselben I 212 572; Verbindung der Gesetze mit der Dinge Wesenheit I 217; kosmische Gesetze; I 215; Verhältnis der Gesetze zu Gott I 218; II 431; Einheit der Gesetze II 13; göttliche und menschliche Gesetze II 431.
Gesetzlichkeit in der Natur I 351; II 431.
Gestaltungstätigkeit, innere I 290.
Gestirne, Einfluß derselben auf die Naturereignisse I 304 652.
Geteiltsein des Stoffes I 145.
Geulinx A. I 280.
Gewissen, Anwendung des Moralgesetzes auf einzelne Handlungen (Urteil der praktischen Vernunft über den moralischen Wert unserer freien Handlungen) I 219 723; Macht des Gewissens II 421; Grund des Gewissens II 434; Gewissen als Beweis des zukünftigen Lebens II 448.
Gewißheit ist jener Zustand des Verstandes, in welchem letzterer der erkannten Wahrheit fest zustimmt unter Ausschluß aller vernünftigen Besorgnis vor Irrtum I 98.
Giebel C. G., über generatio aequivoca I 169.
Glaube II 546 552.
Gleichgewicht I 160.
Glisson Fr. I 451.
Glückseligkeitstrieb II 435; als Erweis des Jenseits II 464.
Goethe J. W. v., über das Werden in der Natur I 640; dessen Deszendenzgedanken II 218; über Kampf ums Dasein II 222; der menschliche Oberkiefer II 178; Goethes religiöser Standpunkt II 496.
Görres J. v., über den Mißbrauch der Naturwissenschaft I 2.
Gorup-Besanez, über künstliche Darstellung der Organismen I 170.
Gott, Gottesbegriff II 274; Gottesbeweise I 763; II 140 147 276.
Gott als causa aequivoca aller Dinge I 18 125; als Urheber der Naturgesetze I 218 572; II 431; als Urheber der Naturstrebigkeit I 359 472; II 294; als Urheber der Bewegung I 601 737; II 139; als Urheber der Urelemente II 145; als Urheber der Organismen II 156; als Urheber des Psychischen II 166; als Urheber des Menschen II 181; als Urheber der Weltordnung II 289; Gott allein kann Sein hervorbringen II 352; Gott als Urheber alles Geschehens II 352; als Urheber der Ethik II 431.
Gott als Gegenstand des Vernunftstrebens I 724; II 407; als Zweck der Welt I 136; II 324; als Bestimmung des Menschen II 424.
Gott als Grund des Raumes I 615; als Grund der Zeit I 625; als Grund der inneren Möglichkeit der Dinge II 324 326.
Gott als Erhalter aller Dinge II 347; Gott und das Böse II 375 389.
Gottes Absolutheit und Allgenügsamkeit I 775; II 350 360.
Gottes Einheit I 772; II 531.
Gottes Erkennbarkeit II 275 476.
Gottes Ewigkeit I 625.
Gottes Heiligkeit II 383.
Gottes Liebe II 365.
Gottes Offenbarung in der Natur I 136.
Gottes Selbstbewußtsein II 74 292 335.
Gottes Selbstgenügsamkeit I 775; II 350 361.
Gottes Substantialität II 350.
Gottes Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit II 476.
Gottes Unendlichkeit I 777.
Gottes Unermeßlichkeit I 615.
Gottes Unveränderlichkeit II 361.
Gottes Verschiedenheit von der Welt II 38 350.
Gottes Vollkommenheiten I 778.
Gottes Vorsehung II 321.
Gottes weiser Wille als tiefster Grund der bestehenden Naturnotwendigkeit I 219.
Gottes Wirken in der Natur I 133 159; II 350; Gottes Wirken als alleiniges Prinzip aller Naturtätigkeit im Sinne Descartes' I 279; Gottes Wirken und das Werden in der Natur I 302; Gottes Wirken und das Naturwirken I 359; II 351; Gottes Wirken und der Weltlauf II 308; Gottes Wirken und freier Menschenwille II 357 389 391; Gottes Offenbarung im Christentum II 465.
Gottes Wohlwollen gegen die Geschöpfe II 365.
Gottesbewußtsein, natürliches II 539.

Gottesebenbildlichkeit der Seele I 41; II 364 409.
Gottesgefühl II 525.
Gottesglaube als „erlaubte Schwäche" II 474 484 505; als „verwerfliche Verirrung" II 503 507.
Gottesglaube bei den Alten I 763; II 298.
Gottesverehrung II 546.
Gottvertrauen II 464 547.
Götzen, moderne II 28 117 135 477.
Gravitation I 152 441.
Grenzen der Naturforschung I 11; der menschlichen Erkenntnis I 34; der mechanistischen Naturerklärung I 197.
Griechische Philosophie I 111 123.
Griesinger Wilh., über Gehirntätigkeit beim Erkennen I 179; über die Einheit von Leib und Seele I 182; über verschiedene Gehirnfunktionen I 694 698 713 716.
Größe, mathematische, ins Unendliche teilbar I 145; keine der Wirklichkeit nach unendlich I 604.
Großhirnhemisphären I 709.
Günther Ant., dessen Zweiseelentheorie I 751; Natursubstanz (Lebensgrund) II 93.
Gut ist etwas, wenn es das ist, was es nach den Forderungen des Begehrungsvermögens sein soll. Gut oder begehrbar ist ein Ding durch seine Seinsvollkommenheiten, sofern solche einem Begehrenden entsprechen und ihm Zweck einer Tätigkeit sein können I 383 721 745; das *bonum honestum* I 389.
Gut und bös II 266 430.
Gutberlet C., Erweis der Zweckstrebigkeit I 310.

Habitus (Fertigkeiten, z. B. Tugend, Wissenschaft) sind in jenen Fähigkeiten, deren Tätigkeit eine immanente ist und welche dabei eine gewisse Indifferenz für eine gute und schlechte Verrichtung ihrer Akte haben; als *accidentia realia* zu fassen I 578.
Häckel E., über Individualität I 414; Anerkennung der scholastischen Zeugungslehre I 639 641; dessen wissenschaftliche Methode II 119 203 263 276; Seelenlehre II 120; Ethik II 121 280; Christentum II 121; Stellung zum Sozialismus II 122; über Ursprung des Psychischen II 162; Tierabstammung des Menschen II 170 173; biogenetisches Grundgesetz II 173; Deszendenztheorie II 230; Monographie der Kalkschwämme II 250; Häckels Religionsbegriff II 507.
Häckelismus II 173.
Haller Albr., dessen Involutionstheorie I 640.
Halluzinationen oder Sinnesdelirien, subjektive Sinnesbilder, welche nach außen verlegt werden und dadurch scheinbare Realität erlangen; normal-physiologische (gemäß der Theorie der modernen Wissenschaft) I 276 582 589; II 489; anormal-pathologische I 697.
Hameln, van II 527.
Hanstein, v., über das Lebensprinzip I 172 248 398.
Harms Fr., über scholastische Erkenntnistheorie I 93.
Hartmann Ed. v., über die Selektionstheorie I 318; dessen psychistische Naturerklärung I 453; unbewußte Vorstellung I 467; „Hellsehen" I 471; *conatus* I 593; Drehung der Nervenmolekeln I 699; Menschenseele I 761; II 64; pessimistischer Monismus II 61 73 81; über das Christentum II 62 69; Mangel des Bewußtseins bei dem Urwesen II 292; v. Hartmanns religiöser Standpunkt und religiöse Gemeinde der Zukunft II 515.
Haushalt der Natur I 254 260.
Heer Oskar, als Deszendenztheoretiker II 226.
Hegel G. W. F., über Empirismus I 17; über die Verschiedenheit der philosophischen Systeme I 63; über die Naturnotwendigkeit I 337; dessen Monismus II 14; Naturphilosophie II 15; Deszendenzgedanken II 220; Religionsbegriff II 495.
Hegelsche Linke II 21 503.
Heiligkeit Gottes *(amor ordinis)* besteht darin, daß Gott das unendlich Vollkommene unendlich lieben und alles Endliche auf die Verherrlichung des Unendlichen beziehen muß II 383 431.
Heilkraft der Natur I 253.
Heine H., Auferstehung II 514.
Heliotropismus I 248.
Hellwald Fr. v. II 506.
Helmholtz H. v., über Empirismus I 27; über Kraft I 185; über den Begriff des Gesetzes I 214; über unveränderliche Kräfte I 295; über Atomismus I 506; über Zweckmäßigkeit I 772.
Heman Friedr., über die religiöse Frage II 492.
Henle J. I 182; über den Unterschied zwischen der Fortpflanzung des Lebens und der der physikalischen Eigenschaften I 298 635; über innere Zweckstrebigkeit I 361; menschliche Willensfreiheit I 729; über mechanische Anpassung II 264.
Henne am Rhyn, dessen Monismus II 32; über Menschenabstammung II 183.
Henotheismus II 481 517.
Heraklit I 111 555 630; II 91 310.
Herbart Joh. Fr., dessen naturphilosophische Gedanken I 148 358; über

Anziehungskraft I 190; über Vorstellungen I 708; Gotteslehre II 525.
Herder J. G. v., als Vorgänger Darwins II 220.
Hering E. II 31.
Hermann Gottfr., über Affenabstammung des Menschen II 169.
Herrmann W. II 528.
Herschel John I 257.
Hertling G. v., über Philosophie des Mittelalters I 126 130; II 367; über die Grenzen der mechanistischen Naturerklärung II 135 268.
Herz, dessen Beziehungen zu den Affekten I 714.
Herz und Gehirn gemäß den Anschauungen der Alten I 693.
Heterogene Zeugung II 214 224 238.
Heteronomie (Gottunterwürfigkeit) als Bestimmung und Würde des Menschen II 424; Heteronomie und Autonomie II 432.
Hettinger Fr. II 80 407.
Hilgendorf II 247.
Hirn G. A., über den Kraftbegriff I 189.
Hirnstoff und Empfindung I 174.
Hirnzellen I 716.
His W., über die Mechanik bei der Zeugung I 249.
Hofmann A. W. I 147 150 511.
Hölle im Diesseits II 55 86; im Jenseits II 388 433 458.
Holyoke G. J. I 47.
Homo generat hominem I 657.
Hooke Rob. II 309.
Horror vacui I 441.
Huber Joh. II 502.
Hugo V., Himmel II 450.
Humanität, Religion derselben II 483.
Humboldt A. v., über Kontaktsubstanz I 524.
Hume D., über Naturnotwendigkeit I 224; über das Kausalitätsgesetz II 280; über das Böse in der Welt II 376.
Huxley Th. H., als Verfechter der Tierabstammung des Menschen II 174; Huxleysches Gesetz II 201.
Huygens Christ., über die Anziehungskraft I 190; Theorien der Kreisbewegung II 309.
Hybridismus II 248.
Hylomorphisches System I 100 124 449 491 538.
Hylozoismus faßt die Materie selbst als lebendig, ja sogar erkennend auf I 418 425 448 485.
Hypnotismus I 710.
Hypothesen, Gebrauch und Wert derselben in der Wissenschaft II 261.
Hyrtl Jos., über Gehirndispositionen I 175.
Jacobi F. H., dessen religiöser Standpunkt II 524.
Jäger Gust. II 121 506.
Ich, das menschliche, als eine einheitliche Substanz I 182; das phänomenale Ich II 108; das „Ich" als Gegenstand religiöser Verehrung II 504.
Ideal, das höchste, der modernen Kultur II 487.
Ideale Ursache I 131.
Ideales Moment in der Natur I 465 472 496 573.
Idealismus, subjektiver I 276; bei Kant I 430; physikalischer I 436; objektiver II 98; moderner II 492; ethischer II 527.
Ideen, Ursprung der Ideen, Idee als Zweckgedanke I 356.
Ideenlehre Platos I 121.
Identitätsphilosophie II 10.
Jenseits I 758; II 440 458.
Jesuitismus II 545.
Immanente Zweckstrebigkeit I 100 355.
Immanenz, pantheistische II 38.
Impetratorische Kraft des Gebetes II 403.
Impetus I 604.
Imponderabilien I 155.
Indifferentismus, religiöser, tieferer Grund desselben II 478 496 510 512.
Indiszernibilien, d. h. Dinge, die so gleich sind, daß sie durchaus keine Unterscheidung gestatten (Streit zwischen Leibniz und Clarke) I 424.
Individualität (individuelle Einheit) im Gegensatz zur Allgemeinheit *(unitas universalis)* besteht darin, daß ein existierendes Ding nicht mehrere unter sich hat, in denen der ganze Inhalt des Dinges enthalten wäre I 736; II 35. Im Gegensatz zur Vielheit und zum Teilwesen besagt Individualität ein Seiendes, insofern es sich selbst zu einer wirklichen Einheit zusammenfaßt und von jedem andern getrennt ist I 412; II 108.
Individuation, nach Schopenhauer II 50; nach E. v. Hartmann II 64.
Indivituationsprinzip I 412 564.
Induktive Wissenschaften I 212.
Induktives Schlußverfahren I 212.
Infinitum I 604.
Inneres Sinnesleben I 704; Zahl der inneren Sinnesvermögen I 705.
Instinkt ist die Fähigkeit, auf eine Erkenntnis hin, unter Leitung eines von Natur aus bestimmten Urteils (eines *iudicium naturale*), zweckmäßige Handlungen zu setzen, ohne daß deren Zweckmäßigkeit irgendwie ins Bewußtsein fiele; die dabei auftretende Zweckmäßigkeit I 238; die darin sich offenbarende Zweckstrebigkeit I 324; Instinkt ist wesentlicher Bestandteil des animalen Daseins I 327; dessen Verhältnis zum

Naturstreben I 368; Instinkt beim Menschen I 369; Grund des Instinktes I 373 388 706; Unterschied der Instinkthandlungen von rein organischen Vorgängen I 469.
Instrumentalursache, man sehe Werkzeugliche Ursache.
Intelligenz, menschliche, man sehe Vernunft.
Intelligenz (Vernunfterkennen) als Voraussetzung des Instinktes I 471; der Zweckmäßigkeit in den Naturdingen I 497; als Voraussetzung der Zweckstrebigkeit I 769; II 336.
Intensität der Kraftwirkungen I 294.
Intussuszeption I 495.
Involutionstheorie, man sehe Einschachtelungstheorie.
Jonische Philosophie I 110.
Joule J. P. I 199.
Irascibilis potentia und concupiscibilis I 686.
Irritabilität (d. h. Reizbarkeit zu irgend welcher Lebensfunktion) findet sich bei allen Lebewesen I 497.
Irrsinn I 707.
Isenkrahe C. I 486.
Iudicium virtuale beim Tier I 732.

Kaftan Jul. II 528.
Kampf des Menschenlebens II 427.
Kampf ums Dasein I 263; II 222 253.
Kant Imm., als Beförderer der Erfahrungsphilosophie I 49; als Urheber des modernen Denkens I 83; Rückkehr zu Kant I 83; Kants stoßende und ziehende Kräfte I 290; über Trägheitserscheinungen I 291; dessen Verdienste um die Zwecklehre I 306; dessen Dynamismus I 430; Idealismus I 431; Kant als Gegner des Atomismus I 502; über die Ausdehnungsverhältnisse I 582; Raumbegriff I 610; über Edukt und Produkt I 643; über Okkasionalismus I 645; über den Sitz der Seele I 750; Kant als Vorläufer des Monismus in der deutschen Philosophie II 8; dessen Deszendenzgedanken II 218; über das Kausalitätsgesetz II 281; über den kosmologischen Gottesbeweis II 282; über den teleologischen Gottesbeweis II 294; Kants vorkritische Lehre von Gott II 314; Theorie der Weltbildung II 315; über die Möglichkeit übernatürlicher Begebenheiten II 320; über die Stellung des Menschen in der Welt II 414; über den Glückseligkeitstrieb II 435; Religionssystem II 492.
Kant-Laplacescher Weltanfang II 136 315 327.
Kastenatome I 513.
Kausalität, vierfache I 550; Vorstellbarkeit derselben I 553.
Kausalitätsprinzip: Jede Wirkung muß ihre Ursache haben I 11 16; II 147 291; Kausalitätsprinzip und menschliche Willenstreiheit I 727; Kausalitätsprinzip und Weltschöpfung II 284.
Keimesgeschichte des Menschen gemäß peripatetischer Anschauung II 192.
Keimesmetamorphose II 214.
Keimzellen I 634.
Kekulé Aug. I 147 151 165 506.
Kepler Joh. II 306.
Kierkegaard S. II 523.
Kinetsystem I 444.
Kirche, christliche II 550.
Kirchhoff G., über Mechanik I 186.
Kirchmann J. H. v., über das Diesseits II 436.
Kleutgen Jos. I 91 207 362 543 657; II 541.
Knauer Gust. II 71.
Knochenfunde II 200.
Knochengerüst I 250.
Knospenzeugung I 634.
Köber R. II 60.
Kohäsion und Expansion I 154; versuchte Zurückführung der Kohäsion auf Bewegung I 197; Kohäsion als Kraft I 291.
Kohlenstofftheorie II 151.
Kölliker R. A. I 634; II 226.
Kompenetration, verschieden von Kompression I 144.
Konstitution der Naturdinge I 521 526 538.
Kontakttheorie I 507.
Kontingenz der Ereignisse I 222; II 374; Kontingenz der Weltdinge II 39.
Kontinuität, man sehe Stätigkeit.
Kontinuitätsdynamismus I 148 430.
Kontinuitätsgesetz in der Natur I 104 537 637 687; II 145 231.
Kontinuumtheorie I 505.
Kopernikus Nik. II 305.
Körper im Verhältnis zur Seele, man sehe Leib; im Gegensatz zu Geistigem, man sehe Naturkörper.
Körperkonstitution vor dem Forum der Chemie und dem der Philosophie I 522 526 537.
Korpuskularphilosophie I 498.
Korrelation des Wachstums II 256.
Kosmische Bewegung, erster Ursprung derselben II 139 326.
Kosmische Einheit II 102.
Kosmische Gesetze I 215.
Kosmische Ordnung I 226 261 464; II 102.
Kosmogonie, man sehe Astrogonie und Weltbildung.
Kosmologie (im eigentlichen Sinne) ist jener Teil der Naturphilosophie, welcher sich mit der Betrachtung des Kosmos (der Gesamtheit der Naturdinge) beschäftigt (im Gegensatz zur Somatologie) I 763 ff; II 1 ff.

Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes I 764; II 278.
Kosmos, man sehe Welt.
Kowalewsky N. II 235.
Kraft ist dasjenige, was die Ursache befähigt, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen oder wenigstens hervorbringen zu können I 184 443 564; Kraft und Stoff I 164; mechanische Kraft in den Lebewesen I 165 171 192; Kraft und Bewegung I 185 196; Kraftbegriff in alter und neuer Zeit I 185; Kraft und Gesetz I 214; Vorhandensein der Kräfte I 284 587; Kraft als Eigenschaft der Naturwesen I 287; Kraft im weiteren und engeren Sinne I 291.
Kraft und Form I 424 553 572.
Kraft im Sinne Leibnizens I 429; im Sinne Kants I 430; nach Fechner I 439; als „Weltei" I 446; im dynamischen Atomismus I 448; im System des Psychismus I 450; im System Schopenhauers I 473.
Kraft verschieden von der Substanz I 593; Vielheit der Kräfte II 101.
Krafteinheit I 187; II 119.
Krafterhaltung I 198 206; im Organismus I 210 543; als Instanz gegen den kosmologischen Gottesbeweis II 287; als Instanz gegen das Wunder II 400.
Kranioskopie I 714.
Krause K. Chr. Fr. II 497.
Kreislauf im Kosmos II 143 343 364.
Kristallisation I 163 523; Kristallisation und Leben II 155.
Kritizismus, Religion desselben II 488.
Krönig, Darwinismus II 256.
Kulturbestrebungen, modern-wissenschaftliche I 48 73 718 731 737; Kulturideal II 487.
Kulturfortschritt nach E. v. Hartmann II 69; nach Darwin-Häckel II 269.
Kulturgeschichte der Tiere II 121.
Kulturkampf und Monismus II 123.
Kunst, deren Begriff bei Aristoteles I 131; Kunst und Natur I 576.
Kunstfertigkeit als Analogon zur Natur I 406 463.
Kunstfertigkeiten der Tiere I 241 329.
Künstliche Darstellung der Organismen I 169.

Laas Ernst I 185; II 486.
Lactantius, Entstehung der ersten Menschen II 194.
Lagrange J. L., über aktive und passive Kräfte I 164; über Planetenbahnen II 136.
Lamarck J. P., als Deszendenztheoretiker II 220.
Lamettrie J. O., über das Gehirn I 177 483.
Laminne, über die Elemente I 658.
Lang Heinr. II 512.
Lange F. A., dessen Phänomenal-Materialismus I 51; als Prophet der Revolution I 76; auf Kant zurück I 83; über actus und potentia I 203; gegen die Naturzweckmäßigkeit I 266; über Qualitäten I 296; exklusiv-mechanistische Naturerklärung I 367; II 328; deutsche Philosophie II 8; Unvollkommenheit der Welt II 44; Urzeugung II 152; Langes Religionssystem II 489 510.
Langenbeck, über die Atome I 511.
Langwieser I 444.
Lanzettfisch II 175.
Laplace P. S., dessen astrogonische Theorie II 136.
Lassalle F. II 9.
Leben, Begriffsbestimmung I 165 494 567 668; II 411; eine jede Natur besitzt eine gewisse Analogie zum Leben I 494; II 103.
Leben des Menschen, eine ethische Prüfung II 427.
Lebendige Energie I 200.
Lebendiger und lebloser Stoff I 164 194; II 155.
Lebenserscheinungen als Beweis gegen den Atomismus I 518.
Lebensfunktionen und die Einheit der Naturkräfte I 192; Gesetz der Erhaltung der Kraft I 541; vegetative Lebensfunktionen I 681; sensitive I 682.
Lebensglück nach Schopenhauer II 60; nach v. Hartmann II 87.
Lebensprinzip gemäß der Lehre der Alten I 103; Lebensprinzip oder Lebenskraft? I 173 194 399 544; Einheit des Lebensprinzips im tierischen Organismus I 397; beim Menschen I 751; Substantialität des Lebensprinzips I 633.
Lebensprozesse I 164.
Lebenssphären, drei I 675; II 421.
Leerer Raum I 155 511 606.
Legalität auf der Basis des Materialismus II 269.
Leib und Seele I 670 693; deren naturgemäße Verbindung I 755.
Leibniz Gottfr. Wilh., über aristotelische Physik I 99; Bedeutung der Zweckursachen I 118; die letzten Bestandteile der Körper I 149; tote und lebendige Kraft I 209; über Unzulänglichkeit des Mechanismus I 288; dessen Aristotelismus I 423 448; Dynamismus I 423; harmonisch-prästabilierte Seelentätigkeit unter Leugnung der actio transiens I 425 452; Skeptizismus I 427; Monaden I 516; das Wesen der Ausdehnung I 582; conatus I 593; Raum I 609; Einschachtelungstheorie I 639; über Okkasionalismus I 645; Kontinuitätsgesetz I 688; über das Zustandekommen der kosmischen Ordnung II

313; Theodicee zur Erklärung des Übels II 379.
Leiden besteht überhaupt in der Aufnahme einer fremden Tätigkeit in einem Subjekte (im engeren Sinne ist es eine solche Aufnahme unter Verlust eines vorhandenen Zustandes; im engsten Sinne ist es eine solche Aufnahme unter Verlust einer vorhandenen Vollkommenheit); qualitates passivae I 587.
Leidenschaften I 712.
Lemuria II 176.
Leo XIII. I 25.
Lessing G. E., dessen ethischer Pantheismus II 495; Religionsbegriff II 522.
Lessius Leon., über das Fundament des Raumbegriffes I 615; des Zeitbegriffes I 625; über die Abhängigkeit der Welt von Gott II 347.
Leukippus I 115 556.
Lewes G. H., über die Philosophie der Vorzeit I 87.
Liberalismus, Religion desselben II 512 514.
Licht I 188 575 589.
Liebig J. v., über die Atome I 150 511.
Liebmann O., über die aristotelische Metaphysik I 141; das Mögliche I 203; Gesetzessubstanz I 224; über die mystische Natur der Bewegung I 282; über absolute Zeit und absoluten Raum I 616 625.
Link H. F., über den Ursprung der Menschen II 169.
Linné K. v. I 640; dessen Deszendenzgedanke II 217.
Lipsius R. A. II 28 500 522.
Locke John, über Naturnotwendigkeit I 224.
Logenreligion II 512.
Lokalisation der einzelnen Gehirnfunktionen I 702 709.
Lorinser Fr., über die Entwicklung des Kosmos I 779; II 310.
Lotze Herm., über Empirie I 82; dessen psychistische Ansichten I 452 484 489; dessen monadologischer Pantheismus II 29; Widerlegung desselben II 532; über das Böse in der Welt II 379; die Frage nach der Bestimmung des Menschen II 420; Religion II 501 530.
Ludwig C., über Materie und Empfindung I 179.
Luther, dessen Urteil über die Vernunft II 521.
Lyell, über das Alter des Menschengeschlechtes II 170.

Magnetismus I 189 662.
Malebranche Nik. I 280 301.
Mangel (Privation, *στέρησις*, Entblößtsein, im Gegensatz zur Negation), soviel als Abwesenheit einer Bestimmtheit in einem Subjekt, welches geeignet und veranlagt ist, diese Bestimmtheit zu besitzen (z. B. leblos in Bezug auf einen Embryo vor dem Momente der Belebung) I 547 564.
Manichäismus II 376; redivivus II 484.
Marx K. II 22 171.
Marx-Engelssche Theorie II 118.
Maschine und Organismus I 349.
Materia, Geschichtliches I 110 555; Existenz der Materie in den Naturdingen I 142 432; Materie im System Leibnizens I 426; im System Kants I 430; nach Schelling I 432; bei Plato und Aristoteles I 534; platonische Materie I 558; die Materie besitzt nicht wesentlich Bewegung II 144; Ewigkeit der Materie II 145; Materie gehört innerlich zum wahrnehmenden Prinzip bei der Sinnestätigkeit I 693.
Materia intelligibilis I 613.
Materia prima ist der Stoff, dessen Verwirklichung (Bestimmtheit) in einer Wesensform liegt I 100 558; sie ist entweder materia prima schlechthin (materia absolute prima, Urstoff) oder nur beziehungsweise (materia relative prima) I 560 666.
Materia signata ist der Stoff in seiner Hinordnung zur individuellen Quantität (geometrischen Gestaltung) I 558.
Materialismus, im allgemeinen I 5 52; in der Psychologie I 174; in der Naturerklärung I 264 281; in der Kosmologie II 132.
Materialismus, psychologischer, faßt die Menschenseele auf als mechanische Bewegung I 283; als gewöhnliche Kraft I 456; als Tierlebensprinzip I 718; als vergänglich I 742.
„Materialistische Geschichtsauffassung" II 19.
Materialistische Ideale II 180 443; Ethik des Materialismus II 266 271; Religion des Materialismus II 505.
Materialursache ist der Stoff, woraus etwas besteht I 551.
Materie als Individuationsprinzip I 411 564; deren Wirklichkeit I 432 516 561; Materie als das die mechanische Notwendigkeit begründende Moment I 550 559; als Prinzip der Unvollkommenheit I 560; als substantielle Möglichkeit I 559 561 577; Unerkennbarkeit der Materie I 560; Verharren der Materie beim chemischen Prozeß I 661.
Materielle Einflüsse in Bezug auf das Empfindungsleben I 176; in Bezug auf den menschlichen Willen I 729.
Mathematische Punkte als Urbestandteile der Dinge I 435.
Maxwell Cl. I 147.
Mayer J. B. II 77 514.
Mayer J. R. I 192 198.

Mechanik, Definition derselben I 187.
Mechanik und Zweckstrebigkeit I 346.
Mechanische Anpassung I 326; II 228 252.
Mechanischer Stoß I 293.
Mechanismus und Zweckstrebigkeit I 118 345 367 414 562; II 129; Mechanismus und Naturgesetz I 353; Mechanismus und Organismus I 699; Mechanismus und Vernunftleben II 185; Mechanismus am Himmel und Gottesbewußtsein II 306.
Mechanistische Naturerklärung, berechtigt I 196; ungenügend I 294 295 459; mysteriös I 289 356; mechanistische Naturerklärung in der Scholastik I 134.
Mensch, Natur desselben I 66 69; Bestimmung I 70; II 409 418 424; moderne Entwürdigung I 333; der Mensch als Prinzip verschiedener Zweckstrebungen I 365; Naturstrebigkeit I 407; Mensch als Mikrokosmus I 479.
Mensch und Tier I 655 739; II 179 181; Kontinuität zwischen Mensch und Tier I 688 693.
Mensch, Stellung des Menschen in der Natur I 690 721 762; II 196 414; Ursprung I 673; phylogenetischer II 150; drei Lebenssphären im Menschen I 675 752; II 421; Mensch als einheitliche Natur und Substanz I 754; individuelle Substantialität des einzelnen Menschen II 108; Stammesentwicklung des Menschen nach Häckel II 172; Entstehung der ersten Menschen II 167 193; Mensch als Zweck der ganzen Schöpfung II 411; Mensch als Gegenstand religiöser Verehrung II 485 504.
Menschenschöpfung I 655 II 193.
Menschenseele, Hervorbringung der einzelnen Menschenseele I 655; ein einziges Lebensprinzip in jedem Menschen I 692 750; Einfachheit der Seele I 750; Unvergänglichkeit I 751 757; II 440; Menschenseele ist Geist I 742; aber nicht purer Geist I 755; ist substantia incompleta und doch perfecta I 762.
Menschenwürde auf dem Standpunkte des Empirismus I 27 29; auf dem Standpunkte der Scholastik I 30; gemäß mechanistisch-monistischer Anschauung II 270; im Lichte der modernen Zeit II 408; im Lichte der Wahrheit II 409 411 446 464.
Menschliche Vernunft; der eigentümliche Gegenstand derselben ist das Immaterielle in dem Materiellen, das Intelligible in dem Sinnlichen I 755; menschliche Bestrebungen II 180.
Metagenesis I 634.
Metamorphosen, organische I 314; II 238.
Metaphysik; Gegenstand dieser Wissenschaft ist das Seiende in einer objektiven (transzendenten) Wirklichkeit, insofern solches die sinnliche Wahrnehmbarkeit infolge seines Wesens überragt I 6; moderne Antipathie gegen Metaphysik I 6 105 285; metaphysische Ansprüche der menschlichen Natur I 30 72; Notwendigkeit der Metaphysik I 57; deren Schwierigkeit I 65; Methaphysik der alten Schule I 106.
Metempsychose I 671; II 56.
Methode, wissenschaftliche I 100.
Methodischer Zweifel, Gebrauch desselben in der Wissenschaft II 263.
Meynert Th., dessen psychistische Ansichten I 481.
Migrationsgesetz II 231.
Mikrokephalie II 202.
Mikrokosmus I 479 673.
Mill John Stuart, als Empirist I 47; über Zweckstrebigkeit I 331; über den kosmologischen Gottesbeweis II 288; das Übel in der Welt II 379; dessen Religionstheorie II 481.
Minimal-Naturphilosophie I 149 277.
Mischung der Elemente I 658.
Mittelalterliche Gottesverehrung I 361.
Mittelalterliche Naturwissenschaft I 91 359 573; II 308.
Mittelalterliche Philosophie I 85 126 651.
Mittelformen I 549.
Mitteilungstrieb I 293.
Mivart St. George, als Gegner der Deszendenztheorie II 215.
Mixtio perfecta findet statt, wenn Ingredienzien, zu einer neuen Substanz zusammentreten: imperfecta, wenn sie bei der Vermischung der Substanz noch bleiben, was sie waren I 660.
Moderne Zeit II 118; moderne Religiosität II 510.
Modifikation *(modus)*, modales Akzidens, reale Zuständlichkeit, welche so unselbständig und mit der Substanz eins ist, daß sie absolut nicht ohne die Substanz sein kann I 577 603.
Modus operandi sequitur modum essendi: in der Erscheinung erscheint das Sein I 158.
Mögliches, Begriff desselben I 203; kein bloß Mögliches kann sich als solches selbst verwirklichen I 767; II 17.
Möglichkeit, objektive *(possibilitas*, oder *habilitas ad existendum*, Widerspruchslosigkeit und Erschaffbarkeit) und subjektive (dasjenige, woraus etwas werden kann) I 561.
Möglichkeiten der Dinge, deren Grund in Gott II 323 325.
Mohr Fr. I 189.
Molekel I 150 152; die Atome umfassende Einheit I 521 663.
Molekularbewegungen I 154 194.
Monaden I 150 426.
Monakow v., über Großhirn I 176.

Monismus, berechtigter I 131 490; II 358 531; irriger Monismus II 3 82 125 260 316; abstrakter und konkreter Monismus II 62 494 517.
Monstrositäten II 244.
Moral, man sehe Ethik.
Moralische Ursache, man sehe Physische Ursache.
Moralisches Übel in der Welt II 389.
Moralität, Prinzip derselben II 268.
Morgan L. H. II 171.
Morphologie bezieht sich auf die äußeren und inneren Gestaltungen der Organismen, während Physiologie sich mit den Funktionen beschäftigt: morphologische Eigentümlichkeiten I 322; II 244 255.
Mosaischer Schöpfungsbericht über den Ursprung der vernunftlosen Lebewesen II 212; über den Ursprung der ersten Menschen II 194.
Motorium commune I 699.
Motus spontaneus, man sehe Willkürbewegung.
Müller Johannes, über das Wesen des Lebens I 171 497.
Müller Max II 32 470 479.
Muskelsubstanz I 251.
Mysterien, man sehe Geheimnis.
Mystisches Gefühl als Religiosität II 519.

Nägeli C. v., dessen skeptischer Empirismus I 24 35; dessen psychistische Naturauffassung I 450 480 484; über Atomismus I 507.
Nahrungserwerb im menschlichen Leben II 179.
Nationale Bestrebungen I 73.
Natur ist die Substanz des Dinges, insofern sie in sich selbst einen (finalen) Grund der Bewegung hat I 171; tiefere Erklärung derselben I 362 367 400 566; ideales Moment in derselben I 461; lebensvolle Auffassung derselben bei Aristoteles I 563 567 571; Natur und Kunst I 566; Analogie der Natur zum Leben I 567 668.
Natur als Kollektivname für den Inbegriff aller Naturdinge; Vergleich derselben mit einem Haushalt I 254; mit einem Organismus I 261 773; II 103; die Natur ist zunächst aus sich selbst zu erklären I 304; allgemeines Leben in der Natur I 488; Natur die Wegweiserin zur Religion II 469.
Naturalismus der mittelalterlichen Philosophie I 105 134 304 644 768 775; II 340.
Naturbeobachtung, Bedeutung derselben I 80.
Naturbetrachtung, Wert derselben II 426.
Naturerklärung, Verschiedenartigkeit derselben I 275.
Naturforscher, Empirismus mancher Naturforscher I 36.
Naturforschung im Mittelalter I 90; Aufgabe der Naturforschung I 134; Naturforschung und Philosophie II 265.
Naturgesetz in Physik und Chemie I 214; Grund der Naturgesetze in Gott I 218; der Naturgesetze Unverbrüchlichkeit I 220; spinozistische Auffassung der Naturnotwendigkeit I 221 335; Naturgesetz und Mechanismus I 353; Veränderlichkeit der Naturgesetze II 395.
Naturhaushalt, Einheit desselben I 261 771; II 102.
Naturkörper ist eine Substanz, deren Wesensbeschaffenheit vermöge ihrer inneren Zusammengesetztheit fordert, durch die dreidimensionale Existenzweise nach Länge, Breite und Tiefe in die Erscheinung zu treten I 144 579.
Naturkräfte, Einheit derselben I 187.
Naturlauf, Notwendigkeit desselben I 220 II 374; woher diese Notwendigkeit? I 228; die denselben begründenden Ingredienzien II 394.
Natürliches und Übernatürliches II 465.
Naturmonismus II 100.
Naturnötigung I 727.
Naturnotwendigkeit I 134 220 461; ihr Verhältnis zum Wirken Gottes I 134; II 308; als Feindin des Zweckes I 336; Naturnotwendigkeit und logische Notwendigkeit I 343.
Naturphilosophie im weiteren (ehedem üblichen) Sinne umfaßt jede Erkenntnis der Naturdinge (Naturtatsachen) aus ihren Gründen, also auch die Naturwissenschaften; im eigentlichen (heute üblichen) Sinn ist sie Erkenntnis der Naturdinge aus deren übersinnlichen (metaphysischen) Gründen I 12 781; Beschränktheit der Naturphilosophie I 33; Wichtigkeit derselben I 539.
Natursein der Welt I 775.
Naturstreben I 123 362 393 406 475 569; II 309 320.
Natursubstanz, monistische II 90.
Natursystem der Organismen II 255.
Naturtätigkeit, Produkt derselben I 654.
Naturunveränderlichkeit und Gebet II 407.
Naturverachtung bei den Mittelalterlichen I 86 573; II 426.
Naturwissenschaft (im Gegensatz zur Naturphilosophie) ist die Erkenntnis der Naturerscheinungen durch Erforschung ihres ursächlichen (gesetzlichen) Zusammenhanges; dieselbe befaßt sich mit Feststellung der Gesetze, nach welchen die verschiedenen Körper sich bilden und verändern, sowohl in ihren inneren Zusammensetzungen als äußeren Formen und Beziehungen zu andern Körpern I 11; deren wissenschaftlicher Charakter I 12 221; Begrenztheit I 15; Bedeutsamkeit I 39; Bedeutung naturwissen-

schaftlicher Fortschritte für die Erkenntnis höherer Wahrheiten I 81; naturwissenschaftlicher Kraftbegriff: Einheitsbestrebungen I 184; Verhältnis zur Philosophie I 418; II 264; Mißbrauch der Naturwissenschaft II 118 125; gegenwärtiger Zustand der Naturwissenschaft II 564.
Neandertaler Schädel II 172.
Negation (im Gegensatz zu Privation), man sehe Mangel.
Nernst, Substanzveränderung I 638; Elemente I 659.
Nervensystem I 250; motorische und sensitive Nerven I 644; Nervenbewegungen I 699.
Neuplatonischer Monismus II 6.
Neuzeit, Verdienste derselben I 193.
Newton Is., über die Beschränktheit des Naturwissens I 32; Gravitation I 188 420; Erhaltung und Begriff der Kraft I 210 291; dualistische Naturauffassung I 448; Raum I 609 616; Zeit I 625; Ursprung der kosmischen Bewegung II 310 314; Gottesglaube II 312.
Nichts, aus nichts wird nichts I 207; Hervorbringen aus nichts II 291.
Nietzsche, Monismus II 34; II 90; Ethik II 267; Gebet II 429; Verhältnis zu Gott II 505; Christentum II 551.
Nikolaus v. Cusa I 452.
Noiré L., für Psychismus I 485; für Monismus II 33.
Notwendigkeit, physische (im Gegensatz zu metaphysischer und bloß moralischer) I 220.
Notwendigkeit des Zwanges und der Natur I 727.
Novalis (Fr. v. Hardenberg) II 497.
Nützliches als Gegenstand tierischen Begehrens I 383 391.

Obersteiner, Gewicht des Gehirns I 174.
Occasio, man sehe Gelegenheit.
Occultae qualitates I 592.
Odling W. I 147.
Offenbarung, übernatürliche II 405 468.
Offenbarungsglaube, Vernünftigkeit desselben I 71; II 547 554.
Oken Lor. II 94.
Okkasionalismus I 301 645.
Olbers W. M., über die Zahl der Sterne II 41.
Ontogenie und Stammesentwicklung II 172 203.
Ontologischer Gottesbeweis II 284 326.
Optimismus I 338; widerlegt II 44 381; dessen relative Berechtigung II 382 386.
Ordnung ist eine Disposition von Mehrerem nach einer gemeinsamen Beziehung; dieselbe setzt Intelligenz voraus I 771; II 329.
Organe, zweckmäßige Einrichtung derselben I 251; Sympathie verschiedener Organe I 702.
Organisation, deren Steigerung steht mit dem Nützlichkeitsprinzip in keiner Beziehung II 253.
Organische Bildungen, künstliche Herstellung derselben I 168; organische Prozesse, deren chemisch-physikalische Seite I 165 194; Organisches und Unorganisches, Wesensunterschied II 153; organische Formen, deren Anpassungscharakter II 254.
Organismus, Wesen desselben I 171 530; das Gesetz von der Erhaltung der Kraft I 210 541; Zweckstrebigkeit I 313; Ursprung der Organismen I 321; II 149; Organismus und Maschine I 350; substantielle Einheit des Organismus I 545; menschlicher und tierischer Organismus II 188.
Organoplastik I 249; im Tierleben I 395.
Örsted Hans Christ. II 97.
Ort, aristotelische Definition desselben I 605.
Ortsveränderung gemäß aristotelischer Lehre I 140 599; deren Bedeutung im Haushalt der Natur I 595 601 630.
Ovum omne ex vivo II 232.

Panspermie I 639.
Pantheismus II 35 336 444; ein Anklang an Wahrheit in demselben II 347 350; Religion des Pantheismus II 494.
Parallelismus I 542.
Parthenogenesis I 634.
Pasteur M., über generatio aequivoca I 169.
Pathologie (Erforschung der Zustände kranker Organismen) I 697.
Pereira Gomez I 736.
Permanenzgesetz des Darwinismus II 254.
Person, Persönlichkeit, ist die in sich abgeschlossene Subsistenz einer mit Vernunft begabten Natur; Persönlichkeit Gottes II 279.
Perzeptionszellen I 697.
Pessimismus I 262; dessen deduktive Begründung II 49; induktive Begründung II 67 77; Religion desselben II 514.
Pfaff Friedr., über den Weltuntergang II 342.
Pfeifer Fr. X., Beobachtung und intellektuelle Auffassung I 81; dynamische und morphologische Manifestation des Wesens II 188.
Pfeilsticker A. I 444.
Pferd, Genealogie desselben II 240.
Pflanzen, physiologische Bewegungen derselben I 248; Organoplastik I 249; Unterschied zwischen Pflanze und Tier I 407 478 497 678; Pflanzenzelle I 414; Pflanzenleben I 520; Lebensprinzip I 696.

Pfleiderer Edm. II 31.
Pfleiderer O. II 28 500 522 528.
Pflicht ist die durch moralisches Gesetz begründete Verbindlichkeit eines vernünftig freien Wesens zu etwas II 268.
Pflüger J., über teleologische Mechanik der lebendigen Natur I 346.
Phantasie (inneres Vorstellungsvermögen) I 683 704 734.
Philolaus II 300.
Philosoph, in jetziger und in früherer Zeit I 127.
Philosophie ist die Erkenntnis der Dinge aus ihren tieferen (über die Sinneswahrnehmung wesentlich hinausliegenden) Gründen I 80; Bedeutung derselben I 42; großartige Verschiedenheit philosophischer Ansichten I 61.
Philosophie, jetziger Zustand derselben I 6; II 85; Verhältnis der Philosophie zu den Fortschritten der Naturwissenschaften I 81; einst und jetzt I 107; erste Entwicklung bei den Griechen I 110; Bündnis der modernen Philosophie mit der Naturwissenschaft I 418; Philosophie der Vorzeit I 668.
Philosophieren, fehlerhaftes Unterlassen desselben bei Naturforschern I 2.
Philosophischer Drang, Wiedererwachen desselben I 79.
Phrenologie (Vergleichung psychischer Fähigkeiten mit den Schädelformen) I 706 714.
Phylogenie (Stammesgeschichte) und Ontogenie (Keimesgeschichte) II 172 203.
Physik umfaßte ehemals sowohl Naturphilosophie als auch Naturwissenschaft; heute bezeichnet sie jenen Teil der Naturwissenschaft, welcher für alle diejenigen Veränderungen in den Formen und Beziehungen der unorganischen Körper die Gesetzlichkeit feststellt, die ohne einen Wechsel der stofflichen Zusammensetzung eintreten I 12 587.
Physikalischer Idealismus I 438.
Physikotheologischer Gottesbeweis I 770; II 293.
Physiologie, ehedem gleichbedeutend mit Physik, bezeichnet heute die Wissenschaft von den regelmäßigen Funktionen in den Organismen; physiologische Bewegungen I 246.
Physische Ursache, im Gegensatze zur moralischen (Gelegenheitsursache), ist die, welche selbst die Wirkung hervorbringt, während die moralische ein intelligentes Wesen bestimmt, die Wirkung hervorzubringen I 302.
Pierson N. II 527.
Pietismus II 521.
Pindar, über die Unsterblichkeit I 757.
Pithekoidentheorie II 170.
Planck K. Christ. II 504.
Plastische Samenkraft I 650.
Plateaus Experiment II 339.
Plato, dessen Verhältnis zu früheren Philosophen I 121; *αἰτίαι* und *συναίτια* I 302; Dualismus I 404; Ideenlehre I 356 534; Plato und Aristoteles I 359; Verhältnis der Idee zur Sinneswelt I 534 557; Zweckstrebigkeit I 547; Materie I 557; menschliche Seele I 674; das ethisch Gute I 721; Willensfreiheit I 726; Unsterblichkeit I 757; II 440.
Plato, monistische Lehre von der Weltseele II 92 300; Weltzweck II 359; Weltursprung I 763; das Böse in der Welt II 376.
Platonische Weltanschauung bei christlichen Gelehrten I 357.
Platonismus (im engeren Sinne) und Aristotelismus I 100.
Plinius der Ältere, dessen Monismus II 6.
Plotin, über die vorgeblichen Zweckwidrigkeiten in der Natur I 270.
Polymorphismus bei den Instinkthandlungen I 244.
Porosität I 144.
Positivismus I 43 46; Religion desselben II 484.
Potentia und actus I 203; potentia und Kraft I 185.
Potenz (Vermögen, Anlage, positiv begründende Möglichkeit, *δύναμις*) ist eine Qualität, durch welche das aktive oder passive Verhalten der Substanz bedingt ist I 579; aktive Potenz ist der Grund, von der eine Tätigkeit ausgeht; passive Potenz ist dasjenige, worin das Tun eines tätigen Dinges aufgenommen wird; letztere ist ein Vermögen zum Sein; erstere ein Vermögen zum Tätigsein I 592; Verhältnis der Potenzen zur Substanz I 576.
Potenzentheorie I 674 717.
Pouchet über die *generatio aequivoca* I 169.
Praedeterminatio physica II 357.
Praedicatio per se und per accidens I 656.
Praemotio physica I 303.
Präformationstheorie I 639.
Prähistorischer Mensch II 197.
Prantl, über mittelalterliche Philosophie I 129.
Preyer Wilh., über Ursprung der Organismen I 173; II 157.
Primordialursachen, die göttlichen Ideen als die *formae factivae rerum in mente divina* I 132 573.
Primordialzustand im Sinne Wigands II 216.
Prinzip ist das, woraus etwas anderes folgt oder wovon etwas anderes innerlich abhängig ist; Prinzip heißt Ursache, insofern von ihm das Werden

eines andern erfolgt. Das zweifache Prinzip der körperlichen Substanz I 100; das dreifache der Generation I 547 564.
Privation, man sehe Mangel.
Produktivität in der Natur I 288 298 629.
Protoplasma I 166.
Psyche, Begriff des Psychischen I 174 454; Wirklichkeit des Psychischen I 459; Wesensunterschied zwischen Psychischem und Nichtpsychischem I 461.
Psychiatrie I 713.
Psychische Funktionen, deren Verhältnis zum Stoff I 174; als Beweis gegen den Atomismus I 517; Eigentümlichkeit der psychischen Akte II 163; psychische Begabung, Ursprung derselben II 163.
Psychistische Ansichten neuerer Gelehrten I 422 425 443 450 458.
Psychologie in der Scholastik I 135.
Ptolemäisches System II 301.
Punkte, einfache I 148 434.
Pythagoreer I 111 188 422 555; II 299.

Qualität bedeutet jede akzidentelle Beschaffenheit, welche der Substanz anhaftet; sie ist dasjenige Akzidens, welches die Substanz in Bezug auf ihr Tun, Leiden und Verhalten vervollständigt und bestimmt I 587.
Qualität, *qualitates occultae* und *sensibiles* I 209 588 592.
Qualität, Hervorbringung der Qualitäten I 296 631; spezifischer Unterschied I 296.
Qualitative Veränderung, deren Bedeutung für die Erzeugung I 599 631.
Quantität ist das Akzidens, wodurch eine körperliche Substanz in der Weise nach Teilen auseinander gelegt wird, wie wir solches durch die Erfahrung kennen und zum Gegenstande der geometrischen Wissenschaft machen I 382.
Quantitativ heißt jenes Ungeteilte, welches wir uns in zwei oder mehr Teilen gemäß den von der Körperwelt abstrahierten geometrischen Gesetzen zerlegt denken können I 579.
Quidquid movetur, ab alio movetur I 601; II 139 286 355.
Quinet Edg. II 511.

Rassen, Entstehung derselben II 245 252.
Rationes seminales II 160.
Raum als Körpersubstanz I 276; absoluter, als Postulat der Bewegung I 282; Raumbegriff I 605; subjektiver und objektiver Raum I 607; objektive Realität des Raumes I 611; Raum als Gottheit II 134.
Räumliche Bewegung, Wesen derselben I 596; deren Bedeutung in der Natur I 598.
Realen Herbarts (ausgedehnte einfache Wesen, welche sich durch gegenseitige Eindrücke stören) I 148; II 523.
Realismus, neuphilosophischer (innerlich verwandt mit Nominalismus) I 43.
Realistisch-idealistische Erkenntnistheorie I 96.
Recht und Sitte I 45 720; II 268.
Redi Franz I 168.
Redtenbacher F., über hylomorphischen Dualismus I 536.
Reflexbewegungen I 246 396.
Regierung der Welt II 371.
Regio intellectus I 709 718.
Reichenau Wilh. v. II 33.
Reid Th., über Naturgesetzlichkeit I 225.
Reinke J. I 166 772; II 150 154; über Darwinismus II 224 254; Artenbildung II 243.
Relation oder Beziehung schließt drei Momente ein: Subjekt, Terminus und das *tertium comparationis* oder Fundament. Sind alle drei Elemente wirklich und ist der Terminus sachlich vom Subjekte unterschieden, so ist die Relation real I 577.
Religion als Verhältnis des Menschen zu Gott II 469; Wortbedeutung II 471; richtiger Begriff derselben II 533; Religion des modernen Realismus II 472; ist entweder Skeptizismus II 476, oder Humanitätskult II 482; Religion der Sozialdemokraten II 487; Religion des modernen Staates II 486 505; des philosophischen Kritizismus II 488 529; des Pantheismus II 494; der Romantiker II 497; moderne Religion bei Hunden I 738; II 506; Religion des Materialismus II 505; vom Standpunkte des Darwinismus II 507 511; Religion in der wissenschaftlichen Theologie des Protestantismus II 508; Religion des Deismus II 512; Religion der „Liebe" II 514; Religion des Pessimismus II 514; des modernen Theismus II 521; des Sentimentalismus II 524; des ethischen Idealismus II 527; der modernen Kultur II 532 550.
Religion, die wahre II 543; Religion als soziale Pflicht II 550.
Religionsgeschichtliche Studien I 763; II 472; eine Karikatur der Religionsgeschichte II 517; das religionsgeschichtliche Problem II 541.
Religiosität vorgeblich bei Tieren I 738; II 124; Idealität der modernen Religiosität II 487; Verschwommenheit derselben II 510; Religiosität als edles Gefühlspostulat II 474 489 506; als verwerfliche Gefühlsschwäche II 503 508.
Resultantia *(emanatio)* und actio I 291.

Reuschle C. G., über die Endlosigkeit der Welt II 41; Philosophie und Naturwissenschaft II 132.
Ribot Th., über den Pessimismus II 85.
Richter H. E., über Herkommen der ersten Organismen II 157.
Riehl Al., über Aufgabe der Naturwissenschaft I 10; psychistische Ansichten I 485.
Ringseis v., über Naturwissenschaft I 3.
Ritter Aug., über Atomismus I 149 505; Kraft I 184.
Robespierre M. J., über die Wahrheit der Gottesidee II 487.
Robinet J. B., über Empfindung der Pflanzen I 497.
Roh P. II 37 44 138.
Romantische Schule II 497.
Rosenthal A. II 33.
Rousseau J. J., über den Grund der Ethik II 431.
Rudimente II 203 238.
Ruhe und Bewegung I 567; im Raume I 512.

Sachs Jul. I 681.
Sakja-Muni II 48.
Samenfähigkeit *(virtus seminalis)* II 161.
Samenstoff I 651.
Sanktion des Moralgesetzes II 443 460.
Savagistische Theorie II 198.
Schädelfunde II 172.
Schall I 188 588.
Schelling F. W. J. v., über die Verschiedenheit philosophischer Systeme I 63; über physische Unteilbarkeit der Dinge I 517; menschliche Willensfreiheit I 731; dessen Monismus II 10; Deszendenzgedanken II 221.
Schiaparelli, über Astronomie früherer Zeit II 300.
Schicklich-Gutes, entweder von der Natur vorgezeichnet oder von der Vernunft erkannt I 383.
Schillersche Religionsanschauung II 489.
Schilling Gust., über die Erfahrungsphilosophie I 55.
Schlaf I 716.
Schleiermacher F. D. E., über Christentum und Naturwissenschaft I 1; Pantheismus II 28; dessen Religionssystem II 498 508.
Schmerz, Bedeutung desselben in der Natur I 240.
Schmid Al., über Pessimismus II 79.
Schmidt Oskar, über mechanische Anpassung I 320; über Religion II 511.
Schneider G. H., über das tierische Begehren I 325; menschliche Willensfreiheit I 729; Ursprung des Psychischen II 163.
Scholastische Philosophie und Empirie I 86; deren Stellung in der Geschichte I 107; Verhältnis zu Aristoteles I 130; Mängel derselben I 89 137.
Schön ist, was vom Menschen geistig angeschaut, kraft dieser Anschauung im Anschauenden Wohlgefallen zu erregen geeignet ist II 370.
Schopenhauer Arth., über die empiristische Richtung mancher Naturforscher I 38 299; Zerfahrenheit in der Philosophie I 61; Metaphysik und Naturforschung I 68; Natur als Wille I 453 473; über Atomismus I 499; Schopenhauers subjektiver Idealismus II 49; Pessimismus II 50; Lehre vom Menschen II 53; Deszendenzlehre II 155 225; über den Gottesbegriff II 274; das Kausalitätsgesetz II 280; das kosmologische Argument II 285; über die Bedeutung der Natur II 426; über Ursprung der Religion II 471; Schopenhauers religiöser Standpunkt II 515.
Schöpfer, Freitätigkeit desselben I 342; II 362.
Schöpfermacht Gottes I 341.
Schöpfung und Erzeugung I 641; Schöpfung aus nichts II 291.
Schöpfung, Beweggrund und Bestimmungsgrund derselben II 286 362.
Schöpfungsakt I 339; II 289.
Schöpfungsbericht, mosaischer II 195.
Schöpfungshypothese nach H. Spencer II 159.
Schöpfungstheorie rücksichtlich der Organismen II 212 242.
Schöpfungszentra II 237.
Schöpfungszweck als Zweck des Schöpfers (Übung der Freiheit) II 361; als Zweck des Geschaffenen, primärer (Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit) II 363; sekundärer (Beglückung der Geschöpfe) II 365.
Schröder van der Kolk I 380 715; über tierisches Gebaren II 448.
Schultze Fritz, über Zweckmäßigkeit I 265; Intelligenz des Weltschöpfers II 333 336; über Religion II 490.
Schutzvorrichtungen, instinktive I 240;
Schwerkraft, man sehe Anziehungskraft.
Schwingungsmomente bei den Bewegungszuständen I 154.
Secchi Angelo, über Anziehungskraft I 191; Minimalerklärung der Natur I 300; erste Ursache der Bewegung II 289.
Sechstagewerk II 194.
Secularismus I 47.
Secundae causae, man sehe Erste Ursache.
Seele (substantielles Lebensprinzip), Bedeutung dieses Wortes I 394; Verhältnis der Seele zum Leib I 104 180 207 544 692; Seele als *motor* I 671 699 748.

Seele als Grund des tierischen Bewußtseins I 394; deren Einzigkeit im Tiere I 397; Sitz der Seele I 750.
Seele des Menschen als Geist *(substantia perfecta)* I 743; als Grund aller Lebenserscheinungen im Menschen (somit nicht reiner Geist) I 751; als ergänzungsfähige Substanz *(substantia incompleta)* naturgemäß mit dem Leibe verbunden I 755.
Seelenkräfte I 675; Verhältnis derselben zueinander I 702.
Seelenlehre Schopenhauers II 53; v. Hartmanns II 64; Häckels II 162.
Seiendes, entweder wirklich *(ens reale)* oder nur in Gedanken *(ens rationis)*; man sehe Gedankending.
Seiendes, wirklich Seiendes bedeutet im unbestimmten Sinne den Gegensatz zu dem Nichts. Im bestimmten Sinne entweder ein schlechthin Seiendes *(ens simpliciter)* oder ein in gewisser Beziehung Seiendes. Schlechthin seiend ist ein Ding, insofern es einen realisierten Gedanken zur Darstellung bringt; es besagt einen Abschluß der Verwirklichung I 560 578; in gewisser Beziehung Seiendes *(ens secundum quid)* I 578.
Sein bedeutet zunächst entweder einen Akt des Urteils (grammatische Copula im Satze), oder Seiendes, insofern es Gedacht-worden-sein bedeutet; Sein und Denken I 493.
Sein, reales, im Gegensatz zu idealem (intentionalem) ist das, was die Dinge in sich selbst besitzen, im Gegensatze zu dem, was sie im erkennenden Geiste haben I 775.
Selbstbestimmungsvermögen I 725.
Selbstbewußtsein I 739; als notwendige Eigenschaft Gottes II 74 292 335.
Selbstempfindung I 704 709.
Selbsttätigkeit der körperlichen Wesen; I 160 288; Verhältnis derselben zur Wirksamkeit Gottes II 351.
Selbstzweck, ob der Mensch Selbstzweck sei II 430.
Selektion, künstliche und natürliche, man sehe Züchtung, Zuchtwahl.
Semen perfectum und imperfectum I 651.
Semper Karl II 204.
Sennert Dan. I 451.
Sensibile per se und sensibile per accidens I 584.
Sensorium commune I 694.
Sensualismus I 23; besitzt keine Ethik I 58.
Sensus internus I 704.
Sexualzeugung I 634.
Simplicitas, man sehe Einfachheit.
Sinneserkenntnis, Bedeutung derselben I 26; Sinneserkenntnis bei den Tieren I 379; Chemismus bei jeder Sinneserkenntnis I 541; äußerer und innerer Sinn I 682; Wahrnehmung als Auffassen von Objektivem I 695; innere Sinnesauffassung I 704; Zahl der inneren Sinne I 705.
Sinnesleben als Ergänzung der Organoplastik I 397; unterschieden in Erkennen und Begehren I 682; Sinnesleben im Menschen I 691 717; II 188.
Sinnesorgane I 696.
Sinnesqualitäten I 588 591.
Sinneswahrnehmung, deren Zustandekommen I 94.
Sinnliches Begehren I 394 711.
Sittengesetz I 721 781; dessen tiefster Grund in Gott II 434.
Skala der Naturwesen I 407 496 677.
Skeptizismus als Konsequenz der dynamistischen Naturauffassung I 427; gemäßigter unter verschiedenen Namen I 43; Skeptizismus als Religiosität II 476.
Sozialdemokratie, Philosophie derselben I VIII 76; II 19 118 171 268 429 449; deren Stellung zur modernen Kulturwissenschaft II 261; deren Religion II 484.
Soziale Frage I 60.
Soziale Ordnung bei mechanistischer Weltauffassung II 269.
Sokrates I 118 119 534; II 421.
Solger C. II 28.
Somatisches (vegetatives) Leben im Gegensatz zum psychischen Erkenntnisleben I 680.
Sonnensystem I 256; scheinbare Sonnenbewegung I 590.
Sophistik, griechische 119.
Spaltung *(generatio fissipara)* I 633.
Spannkräfte I 200.
Species expressa und impressa I 95.
Species insensatae I 386 684.
Spencer Herb., als Empirist I 58; über den Raum I 608 611 614; über den Ursprung der ersten Organismen II 159; Deszendenztheorie II 223; Bedenken gegen den kosmologischen Gottesbeweis II 289; über Religion II 472 475 477.
Spener Ph. J. 522.
Speziesbegriff, naturhistorischer II 241; wissenschaftlicher II 246 248 258.
Speziescharakter ohne Zweckstrebigkeit unerklärbar I 323 407 410.
Spicker Gideon, als Herold des Lessingschen Pantheismus II 503.
Spieß G. A., über das Wesen des Organismus I 171.
Spinoza B., über Naturnotwendigkeit I 223 335; Zweckverursachung I 332; über Individualität I 315; Monismus II 7; Atheismus II 267; der spinozistische Religionsbegriff II 495.
Spir A. II 513.

Spiritualismus, übertriebener I 671 715.
Spiritualität, man sehe Geist.
Spitzer H., über Hylozoismus I 487.
Sporenzeugung I 634.
Sprache als vorgebliche Mutter der Vernunft II 189.
Sprachunfähigkeit der Tiere I 740.
Spur, die Welt als Spur Gottes II 370 409.
Staatsreligion, moderne II 486 502 506.
Stabilität der Spezies II 231 246 249.
Stabilitätstheorie II 212.
Stammbaum der Organismen II 238.
Stammbaum des Menschen nach Häckel II 173.
Stätige Größen I 146 515 579.
Stätigkeit der Naturdinge I 152 579.
Statistik und Willensfreiheit I 730.
Sternbewohner, ob solche vorhanden II 417.
Stimmungen I 387 712.
Stirner Max II 504.
Stoff oder Stoffliches, man sehe Materie.
Stoischer Monismus II 6 93.
Stolberg Fr. L., Graf I 129.
Störungen, astronomische II 136.
Strauß D. F., über den heutigen Fortschritt I 77; Darwinismus I 316; II 177; Unsterblichkeit der Menschenseele I 761; Dualismus II 3; Monismus II 29 119; Ursprung des Psychischen II 164; über den christlichen Gottesbegriff II 275; Universum II 280; Weltkreislauf II 329; Weltinstinkt II 334; über die Bestimmung des Menschen II 419; Eingeständnis über die überanimale Bedeutung des Menschen II 423; über das Jenseits II 462; Strauß' Religionsbegriff II 508.
Strebigkeit, dreifache, in der Natur (Naturstreben, Sinnesstreben, Vernunftstreben) I 365 409; Strebigkeit die Grundäußerung der Natur I 569.
Stufenreihe des Seins als Gottesbeweis I 767.
Suarez Fr., über das Sinnesleben der Tiere I 383; Unterschied zwischen Erkenntnis- und vegetativem Leben I 494; *accidens modale* I 577; Verharren der Elemente in den höheren Verbindungen I 666; Ursprung der Organismen II 213; über den Urnebel II 340; Naturalismus II 341.
Subjektivismus I 128.
Substantialität der Naturdinge II 83.
Substantielle und akzidentelle Veränderungen I 631 633.
Substanz ist das bleibende Subjekt von Bestimmtheiten, insofern solches „in sich" oder „für sich" ist, d. h. seiner Natur nach Ausgangspunkt von Tätigkeit sein kann. Ein solches Wesen heißt Substanz, insofern es naturgemäß derart in sich selbst existiert, daß es keines Subjektes bedarf, dem es anhafte, um überhaupt existieren zu können; es heißt Natur, insofern es der naturgemäße Ausgangspunkt einer Tätigkeit sein kann I 124 433 576.
Substanz, erste (d. h. Substanz in vorzüglichem Sinne), wäre nach Plato die Idee, Wesenheit; nach Aristoteles das substantiale Einzelwesen, wie es wirklich existiert, insofern solches weder in anderem ist, noch von anderem ausgesagt werden kann, während als *substantia secunda* jene allgemeine Wesenheit bezeichnet wird, welche durch Weglassung der individuellen Besonderheiten von uns aufgefaßt und von vielen Einzelwesen ausgesagt wird I 565.
Substanz, fertige und unvollständige I 534; Substanz und Kraft I 593; Substanz, ausgesagt von Gott und der Kreatur II 350; Substanzcharakter der Form I 530; Entstehung neuer Substanzen I 631.
Substanzbegriff bei Spinoza I 336; in der griechischen Philosophie I 556.
Substanzeinheit im Menschen I 754.
Substanzverwandlungen I 536 537 559.
Sukzessionszustand, Eigentümlichkeit desselben I 624.
Sünde II 389 392.
Sympathie zwischen den Seelenfähigkeiten I 702.
Syngenese I 651.
Synthese, chemische I 660.
System, natürliches, der Organismen II 259.
Systematik der Natur II 211.
Systeme der Naturerklärung I 275.

Taylor, über Allgemeinheit des Gottesbewußtseins II 540.
Tätigkeit der unorganischen Dinge; deren Analogie zur Vegetation I 689.
Tätigkeit (Tun, *actio*) ist jene akzidentelle Bestimmtheit, wodurch eine Substanz zur Ursache einer von ihr abhängigen Wirkung wird; ist somit die Kausalität (der Wirkursache), durch welche etwas gesetzt wird I 160 288; ist in der Natur überall mit Bewegung verbunden I 153 280; Gottes und der Kreatur I 303; II 350.
Teil, Teile doppelter Art: aus dem Ganzen bei dessen Teilung resultierende Teile *(partes formales)* und im ungeteilten Ganzen enthaltene Teile *(partes entitativae)* I 532; Eigentümlichkeit des Begriffes „Teil" 579.
Teilbarkeit der Materie I 509; Teilbarkeit als vorgeblicher Grund für den Atomismus 515.
Teleologie, deren Verhältnis zur Mechanik I 403; deren Bedeutung für die Erklärung der mechanischen Bewegung I

598; Bedeutung der Teleologie für die Moral II 266.
Teleologischer Gottesbeweis I 769; II 293 297.
Telesius Bern. I 451.
Tellurische Verhältnisse I 257.
Tertullian, über die natürliche Gotteserkenntnis II 541.
Thales von Milet I 110; II 91; dessen Hylozoismus I 451.
Theismus II 274 347; moderner II 523.
Theologie und Philosophie I 768.
Theosophen I 301; II 7.
Thimus Alb. v. I 188 II; 299 300.
Thomas von Aquin, hl., über die Bedeutung der chemisch-physikalischen Prozesse im Organismus I 168 172 349; Einheit von Leib und Seele I 757; Natur des Lichtes I 188; Natur der Wärme 189; Naturnotwendigkeit I 220; organische Einheit des Weltganzen I 261 774; II 103; mechanische Seite aller Naturvorgänge I 280; Werden und Sein I 302 641; Zweck und Mechanismus I 334; innere Zweckstrebigkeit I 360; Erkenntnisleben der Tiere I 375; Tiertugenden I 390; das ideale Moment in der Naturstrebigkeit I 398 404; die dreifache Strebigkeit in der Natur I 408; das tiefste Prinzip der Zweckstrebigkeit I 472; Wichtigkeit der Zweckursache bei der Naturerklärung I 547; das Wesen des *appetitus naturalis* I 570; Wertschätzung der Natur 572; Wesen der Kraft I 592; Zeugung durch Spaltung I 633; ontogenetische (embryonale) Entwicklung I 636; II 192; Wirksamkeit der Naturdinge I 649 652; Samenelemente I 650; Leben I 669; die Seele als *motor* I 671; Kontinuitätsgesetz in der Natur I 688; Sitz des inneren Auffassungsvermögens I 707; menschliche Willensfreiheit I 747; II 356; die Einheitsbestrebungen II 100; Ursprung der ersten Organismen II 161; Sechstagewerk II 194; Einheit des Weltgrundes II 235; Astronomie der Alten II 306; kosmische Evolution II 340; die Abhängigkeit der Welt von Gott II 349; die *applicatio virtutis ad agendum (praemotio physica)* II 357; Vielheit und Verschiedenheit der Dinge II 367; göttliche Vorsehung II 373; Optimismus II 385; Mensch als Weltzweck II 413; über den wahren Monismus II 531.
Thomson W., über Wirbelatome I 513; Weltstillstand II 40; Herkommen der ersten Organismen II 157.
Tier, tierisches Bewußtsein und Zweckstreben I 383; Tierleben I 472; Sinneserkenntnis I 378 732; sog. Tierverstand, Abschätzungs-(Urteils-)Vermögen I 380 684 705 718 732 737; II 187; Verstandeslosigkeit der Tiere I 377 496 738.
Tier, Gefühls- und Begehrungsleben I 384 735.
Tier, Tugenden desselben I 394 738.
Tier, Unterschied zwischen Pflanze und Tier I 457 497 678; Unterschied zwischen Mensch und Tier I 679 740; II 184 194; inwiefern das Tier an den Menschen hinanreicht I 685 689 694.
Tierabstammung des Menschen, primäre II 167; sekundäre II 193.
Tierseele, dieselbe geht beim Tode unter I 759.
Tod des Menschen I 758.
Toleranz, moderne II 478.
Tolet, Kardinal, über Atomtheorie I 145; Bewegung I 599; die Unsterblichkeit I 760.
Totum universale, potestativum, integrale II 35.
Trägheit, man sehe Beharrung.
Transformation, organische, auf der Basis der Stabilität der Arten II 214 236 242.
Transmutationstheorie II 227 242.
Trendelenburg A., über neuere Philosophie I 84; Kraft I 185; Zweckursache I 312 366.
Trichotomie (πνεῦμα, ψυχή und Leib) I 751.
Triebe (Streben zu dem der Natur Entsprechenden, Widerstreben gegen das Widernatürliche) I 711.
Tugend ist bleibende Tüchtigkeit und Geneigtheit zu der einem vernünftigen Vermögen entsprechenden Tätigkeit; unbewußt-natürliche und bewußt-menschliche I 389 738.
Tyndall John, als Skeptiker I 9; als Empirist I 49; über Bedeutung der Naturbeobachtung I 80; Naturnotwendigkeit I 225; über Unwissenschaftlichkeit der Alten I 228; Wesensunterschied zwischen chemisch-einfachen und chemisch-zusammengesetzten Stoffen I 521; über den Ursprung des Menschen II 168; über Wunder II 393.

Übel (Böses) bezeichnet den Mangel des Guten, welches ein Wesen haben sollte II 47 384; Übel als Gegenstand des Willens II 388.
Übel in der Welt, woher? II 375.
Überleben des Passendsten I 327.
Überlegung im Zweckstrebenden notwendig, insofern Unbestimmtheit zu heben I 405.
Übernatürlich ist dasjenige, was weder von den in der Natur liegenden Momenten hervorgebracht werden kann, noch auch von der Natur der Dinge gefordert wird I 109; II 466 555.
Übernatürliche Naturerklärung I 304;

„übernatürlich" unterschieden von „übermechanisch" II 158; übernatürlicher Endzustand der Welt II 345; übernatürliche Ordnung II 403.
Übersinnliches, als Gegenstand menschlicher Erkenntnis I 14.
Überweg Friedr. II 506.
Ubication I 618.
Übung, als Erklärungsprinzip des Zweckmäßigen I 326.
Ulrici Herm., „kontinuierliches Kraftsubstrat" I 301 357; über die Beweisbarkeit des Daseins Gottes II 276; Ulricis religiöser Standpunkt II 525.
Unabhängige Moral II 428.
Unbegreiflichkeit Gottes II 476.
Unbegrenztes (Unbestimmtes, ἄπειρον) I 604.
Unbewußte Weltintelligenztheorie I 467; II 334.
Unbewußtes, Philosophie desselben II 51; deren Existenzfähigkeit II 85.
Undulation I 154 189.
Undurchdringlichkeit I 586.
Unendliches; der Möglichkeit nach unendlich ist jenes Endliche, welches ohne Ende vermehrt wird oder vermehrt werden kann; der Wirklichkeit nach ist dasjenige unendlich, was so groß ist, daß es gar nicht mehr größer sein, ja nicht einmal mehr als größer gedacht werden kann; unendliche Zahl oder Größe I 604; Unendlichkeit Gottes I 778.
Unendliches: Schluß auf ein unendliches Wesen II 283.
Unermeßlichkeit Gottes besteht darin, daß Gottes Wesenheit einesteils alle Möglichkeit einer räumlichen Begrenzung von sich ausschließt und andernteils in allen nur immer möglichen Räumen ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile gegenwärtig sein muß I 615.
Universelle Begriffe (unterschieden von Gemeinbildern) I 471 719 733.
Unorganische Dinge, Zweckstrebigkeit in denselben, äußere I 225 351; innere I 399 403; II 114.
Unsterblichkeit der menschlichen Seele, als Unzerstörbarkeit der Substanz I 751 759; als ewige Fortdauer des Lebens I 758; 440.
Unteilbarkeit der Minima I 146 512.
Unterrichtsreform auf darwinistischer Grundlage II 124.
Unterscheidung ist wirklich *(realis)*, wenn sie in der Sache selbst vorhanden ist; oder Verstandesunterscheidung *(distinctio rationis)*, wenn sie nur von dem unterscheidenden Verstande gemacht wird. Die wirkliche Unterscheidung ist entweder sachlich *(realis maior)*, wofern sie sich auf verschiedene Wesen bezieht, deren jedes ein Sein zum andern hinzufügt; oder modal *(realis minor* oder *modalis)*, wofern sie sich nur auf verschiedene Zustände bezieht, nach welchem die Dinge lediglich sich so oder anders befinden. Die sachliche Unterscheidung kann ferner entweder durchgreifend sein *(perfecta* oder *formalis)*, wenn sie zwischen zwei geschiedenen Dingen obwaltet; oder nicht durchgreifend *(imperfecta* oder *entitativa)*, wenn sie sich auf die sachlich verschiedenen Teile eines Wesens bezieht. Die Verstandesunterscheidung ist entweder eine objektiv begründete *(distinctio rationis ratiocinatae*, oder *rationis cum fundamento in re*, oder *virtualis)*, insofern die Sache selbst einen Grund für eine zu machende Unterscheidung darbietet; oder sie ist nur subjektiv begründet *(distinctio rationis ratiocinantis)*, insofern unser Verstand lediglich infolge seiner Unvollkommenheit dasjenige, was an sich das nämliche ist, verschieden auffaßt I 532 575.
Unterschied, spezifischer I 407.
Unum per se und unum per accidens II 105.
Unveränderlichkeit des Naturlaufes I 230; Gottes II 361.
Unzweckmäßigkeiten in der Natur I 266 269.
Uratome I 148 435.
Urnebel I 256.
Uroffenbarung, Spuren derselben II 298.
Ursache ist ein Prinzip, welches durch seinen Einfluß das Werden, die Existenz eines andern bestimmt; Vierzahl der Ursachen I 552.
Ursache, gleichartige *(univoca)* und verschiedenartige *(aequivoca)*; erstere ist die, welche ihre ganze Wirkung formell in sich enthält; letztere ist da, wo Wirkung und Ursache verschiedener Benennung und Spezies sind I 174; II 161.
Ursprung der Welt II 145; Ursprung der Organismen II 159; Ursprung der Tiere II 164; Ursprung des Menschen der Seele nach II 180; dem Leibe nach II 209; Ursprung der Sprache gemäß darwinistischer Lehre II 184.
Ursprünglicher Weltzustand II 136.
Urstoff *(materia absolute prima)* ist jener bestimmungslose Stoff, der mit den hinzugetretenen Elementarwesensformen die Elemente bildet I 555.
Urzeugung der Organismen I 168; II 150; nach Häckel II 152.
Utilitarismus I 59; II 268 487.

Vakuum I 154 606; *natura horret a vacuo* I 441.
Vanini L. I 451.

Variabilität der Organismen II 242 252; im Sinne Darwins II 257.
Varietät (Rasse) II 250.
Vatikanisches Konzil II 286 466.
Vatke J. K. W. II 500.
Vegetatives Leben ist jenes Leben, wodurch ein Organismus über das chemisch-physikalische Gleichgewicht hinaus sich selbst aufzubauen, zu erhalten und nachzuerzeugen trachtet I 393 495 541.
Veränderung besteht darin, daß an einem Dinge etwas untergeht oder von neuem entsteht; räumliche, vermehrende, qualitative I 600; akzidentelle und substantielle I 631 635.
Verdichtung und Verdünnung, man sehe Ausdehnbarkeit.
Vererbung ist das Entstehen organischer Eigentümlichkeiten in einem Abkömmling, welche denen des Vorfahren ähnlich und durch Abstammung hervorgebracht sind; dieselbe setzt Zweckstrebigkeit voraus I 322 325; Vererbung im System Darwins II 253.
Verhältnis zwischen Leib und Seele I 103 173 542.
Vermögen oder Fähigkeit *(potentia)* ist eine der Substanz anhaftende Beschaffenheit als nächster und erster Grund einer Tätigkeit (nächster im Gegensatz zur Substanz, erster im Gegensatz zu einer zum Vermögen hinzutretenden Fertigkeit) I 587 592; dieselben sind sachlich unterschieden von der Substanz I 574 592.
Vernunft oder Verstand: insofern beide verschieden sind, ist erstere *(intellectus)* die einfache Ergreifung übersinnlicher Wahrheit vermittelst der Abstraktion; letzterer *(ratio)* besagt fortschreitendes Erkennen vermittelst diskursivem Denken. Im Gegensatz zum Sinneserkennen werden die Ausdrücke ohne Unterschied gebraucht I 456 736 739; Schwäche der menschlichen Vernunft I 65; Vernunft und Sprache II 184; Vernunft als höchste ethische Gesetzgeberin II 430.
Vernunfterkennen (Intelligenz) I 456 719.
Vernunftleben als Beweis gegen den Materialismus I 283; als notwendige Ergänzung zum menschlichen Sinnesleben I 717; Vernunftleben und Mechanismus II 185.
Vernunftlose Geschöpfe, Zweck derselben II 411 418 426.
Vernunftschwäche des Menschen I 22 32 61.
Vernunftstreben I 408 720 745; dessen Verhältnis zum Naturstreben I 365; geht im Grunde auf Gott II 418.
Vernunftwesen, deren Bedeutung in der sichtbaren Schöpfung II 409.
Verpflichtung, ethische I 721; tiefster Grund derselben II 431.
Verschiedenheit und Vielheit der Dinge. Grund derselben I 135; II 367.
Verstandeserkenntnis, deren Zustandekommen I 96.
Verstandeskräfte, vorgebliche Entwicklung derselben im Menschengeschlecht II 199.
Verwandtschaftsbeziehungen in der Natur I 688; II 211; in der organischen Welt II 216 224 238.
Verzweiflung, moderne, Philosophie derselben II 86.
Vielheit ist das, was aus Einheiten besteht, von denen die eine nicht die andere ist. Prädikamentale (kategorische) Vielheit ist nur jene, die man sich als aus der Teilung des Ausgedehnten hervorgegangen denkt; transzendentale besagt überhaupt jeden Gegensatz zur Einheit; inwiefern Vielheit und Einheit in einem Wesen vereinbar I 500; Vielheit der Weltdinge II 108 367; Vielheit der Spezies I 407; Vielheit der Individuen I 411; wozu die Vielheit der Dinge I 135.
Vienne, Konzil von, über die Wesenseinheit im Menschen I 755.
Virchow Rud., gegen Häckel I 73; über Individualität I 415; über Psychismus I 455; über Einheit des Organismus I 520; über Urzeugung II 153; über Freiheit der Wissenschaft II 124 262; über den prähistorischen Menschen II 202.
Virtuelle Geschwindigkeit I 197.
Virtus seminalis I 651; elementorum I 652.
Vitruv, über den Ton I 188.
Vogt K., als Verfechter der Pithekoidentheorie II 175; über Deismus II 346.
Völkel, Dr II 34.
Volkelt Joh. II 78.
Volkmann Wilh., über die seelischen Potenzen I 675.
Vollkommen ist ein Ding, dem nichts von dem fehlt, was es haben muß, sei es in Bezug auf seinen Begriff, sei es in Bezug auf sein Ziel. Vollkommen und unvollkommen, Doppelsinnigkeit dieser Ausdrücke II 264.
Voltaire, über fossile Muscheln II 153.
Volumen (Rauminhalt) ist die Größe des Raumes, den ein Körper, unabhängig von seiner Gestalt, einnimmt I 160; Volumen als Resultat innerer Tätigkeit I 288.
Voraussetzungen, religiöse, für die Wissenschaft I 766.
Vorbildliche Ursache I 120 131 776.
Vorsehung, göttliche II 371.
Vorstellbarkeit als angebliches Kriterium der Wahrheit I 8 119 575 584.
Vorstellung (im allgemeinsten Sinne) ist die Form, durch welche irgend etwas Objektives sich einem erkennenden

Subjekte als erkannten Inhalt darbietet. Gewöhnlich wird das Wort auf sinnliche Vorstellungen beschränkt I 704.
Vorstellungsleben, inneres, Abhängigkeit desselben von materiellen Eindrücken I 704.
Vries de, Konstanz der Arten II 243; Deszendenz II 251; Variabilität II 252; Artbegriff II 258.

Wachstum *(augmentatio)* I 600; organische Wachstumserscheinungen I 167; II 268; dabei auftretende Zweckmäßigkeit I 249.
Wagner Mor. II 229.
Wagner Rud., über Seelensubstanz I 180; über Religion II 526.
Wahr ist etwas, wenn es das ist, was es nach den Forderungen der Erkenntnis sein soll. Wahrheit besteht somit in der Gleichförmigkeit der Erkenntnis und der Dinge. Logische (formale oder Erkenntnis-) Wahrheit ist die Gleichförmigkeit (Übereinstimmung) der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand; ontologische (objektive oder sachliche) Wahrheit ist die Übereinstimmung der Dinge mit ihrer Idee, d. h. mit dem, was sie gemäß einem bestimmenden Intellekte sein sollen I 95.
Wahrnehmungsakt I 682.
Wallace A. R., über die Strebungen in der Natur I 416; über den organischen Unterschied zwischen Mensch und Tier II 190.
Wärme I 155 189 575; als Ursache der Ausdehnung I 169; als vermittelnde Ursache bei der Entstehung neuer Wesen I 653.
Wärmestofftheorie I 189; II 344.
Wärmetheorie als Beweis für die begrenzte Dauer der Welt II 41.
Weber F. W. II 464.
Weis Ludw. II 70 78.
Weisheit Gottes I 778.
Welt, ist dieselbe aus sich selbst zu erklären? I 105 264; II 290; Vernunft in der Welt I 466; Welt in dreifachem Zustande: ideal im göttlichen Verstande, real in sich selber, nachbildlich in menschlicher Auffassung I 775.
Welt nicht Maschine, sondern Natur I 774; II 103; die Welt kein Organismus, sondern bloße Natur II 111.
Welt, Substantialität derselben im Gegensatze zu Gott II 107.
Welt, Kontingenz derselben II 39; Endlichkeit (Begrenztheit) der Welt II 40; Abhängigkeit derselben von Gott II 323 357; die Welt als „Spur" *(vestigium)* Gottes II 363 409.
Weltanfang, zeitlicher I 133 343; II 137 142 329.
Weltanschauung und Naturwissenschaft II 263.
Weltäther, das denselben informierende Prinzip mag als teilweiser Grund kosmischer Kohärenz gelten II 531.
Weltbildner oder Weltschöpfer? I 777; II 102 145 296 323.
Weltbildung, Gang derselben I 256; II 338; Bild derselben gemäß mittelalterlicher Anschauung II 340.
Weltdauer nach aristotelischer Lehre I 133.
Weltdinge, wozu die Vielheit und Verschiedenheit derselben? I 135.
Welteinheit II 106.
Weltentwicklung II 334 343; nicht von Ewigkeit her I 338; II 136 329; mechanische inwiefern zulässig II 338.
Welterklärung und Atheismus I 106.
Weltmonas II 34 108.
Weltordnung, zunächst im Wesen der Naturdinge begründet I 776; II 102 145 296 323; tiefster Grund derselben I 137.
Weltschöpfer, Freiheit desselben I 342; II 361.
Weltseele I 464 764; II 115 300; bei Plato II 92; bei den Stoikern II 93.
Weltuntergang II 342.
Welturheber, überweltliche Einheit desselben I 772; II 530.
Weltursache II 288.
Weltvergeistigung I 458; II 333.
Weltzweck II 359 409.
Werden, Werdeprozeß in der Natur I 298 536 548 564 602 629; drei Prinzipien des Werdeprozesses I 547; Abhängigkeit des Werdens von Gott I 302; Begriff des Werdens bei den Griechen I 556 630; Unterschied zwischen qualitativem und substantiellem Werden I 642.
Werkzeugliche (Instrumental-) und Haupt- (Prinzipal-) Ursache; erstere ist die, welche, von der Hauptursache in Bewegung gesetzt und bestimmt, die Wirkung beeinflußt I 648; II 353.
Wesenheit *(essentia)* ist diejenige Bestimmtheit, durch welche ein Ding das Unveränderliche ist, was es ist. Sie ist dasjenige im Dinge, welches sich bei der begrifflichen Analyse als jenes Unveränderliche in einem Dinge herausstellt und welches allen veränderlichen Erscheinungen zu Grunde liegt I 526.
Wesensbegriff und Wesensform I 527.
Wesenseinheit im Menschen I 754.
Weygoldt G. P. II 78 173.
Whewell W., über Atomismus I 506; über die substantialen Formen I 554; über mittelalterliche Beschränktheit II 302.
Wießner A., dessen Laufpunkttheorie I 445 515; Entstehungsgeschichte der Welt II 132.

Wigand A., über Naturforschung I 16; über Daseinskampf I 263; mechanische Anpassung I 324; Atomismus I 507; Monismus II 112; Genealogie der Urzellen II 215.
Wille besagt das vernünftige Begehrungsvermögen I 721; II 187.
Wille Gottes als Weltursache I 137 232 338; II 361.
Wille in der Natur I 416 468 473.
Willensakte, dieselben sind zum Teil naturnotwendig *(voluntarium necessarium)*, zum Teil frei *(voluntarium liberum)* II 357.
Willensfreiheit des Menschen I 726; II 181.
Willis Thom. I 451.
Willkür bedeutet bisweilen die volle Willensfreiheit (insofern werden alle Willensbewegungen, welche unfrei sind, unwillkürlich genannt), gewöhnlich indes bedeutet Willkür das Erfolgen vitaler Bewegungen auf Erkenntnisse hin (insofern wären alle Reflex- und automatischen Bewegungen unwillkürlich) I 236 457 699 732; Zustandekommen der Willkürbewegungen I 699.
Winer Chr., über Unvergänglichkeit des Stoffes II 132; Urzeugung II 152.
Wirbelatome I 513.
Wirklichkeit, man sehe Aktualität, Actus.
Wirksamkeit der Naturdinge I 156 188; stets mit Bewegung verbunden I 153 280; Zusammenwirken Gottes und der Kreatur I 303; II 353; Analogie der unorganischen Wirksamkeit zur vegetativen I 689.
Wirkursache ist ein Prinzip, welches durch seine Tätigkeit einem andern Sein Existenz verleiht I 284 551; Wirkursache bei der Hervorbringung organischer Substanzen I 649; bei der Hervorbringung unorganischer Substanzen I 649.
Wissen (Erkennen der Wahrheit einer Folgerung durch den Beweis, oder: Erkennen einer Wahrheit aus ihren Gründen) I 14 28 79.
Wissenschaft ist sichere Kenntnis einer bestimmten Gattung von Dingen, unter vorangehender Durchschauung der Gründe oder Ursachen dieser Dinge I 220; Wissenschaft und christlicher Glaube I 128; II 435.
Wissenschaftsfreiheit I 73; II 262.
Wohlwollen Gottes gegen die Geschöpfe II 365.
Wolff Christ., über Naturnotwendigkeit I 224.
Wolff Kasp. Friedr. I 640.
Wunder ist eine ungewöhnliche, sinnlich wahrnehmbare Wirkung, welche die Kräfte der Natur übersteigt und Gott zum Urheber hat II 158 407.
Wunder, Möglichkeit des Wunders II 392 400 404 465 556.
Wunder, Erkennbarkeit des Wunders II 405; Ausschluß des Wunders bei der Welterklärung I 105.
Wunder im modernen Sinne I 333.
Wunderglaube I 323; II 71 241 395.
Wunderscheu II 152; man sehe Naturalismus.
Wundt Wilh., über *species innatae* I 685; über Naturwissenschaft und Gottesglauben I 769; II 562; über die Vorstellung vom Jenseits II 463.

Xenophanes, dessen Gottesglaube II 299.

Young Thom. I 188.

Zahl, keine der Wirklichkeit nach unendlich I 604.
Zeit, Begriff derselben I 620.
Zeit, absolute, als Postulat der Bewegung I 283.
Zeitdauer der Schöpfung II 40.
Zeitlicher Anfang der Welt I 341; II 136 142.
Zeitmesser I 622.
Zelle, deren chemische Konstitution I 166; künstliche Zellen I 166.
Zeller Ed., über Notwendigkeit der Philosophie I 4; die aristotelische Induktion I 87; Zweckverursachung I 332 340; Optimismus I 338; die Weltschöpfung I 339; der Wert exklusiv mechanistischer Weltansicht I 354; die Eigentümlichkeit psychischer Akte II 162.
Zeugung ist das Entstehen einer Substanz dadurch, daß ein Substrat eine substantielle Bestimmtheit erhält, die es vorher nicht hatte I 298; verschiedene Arten der Zeugung I 634; Zeugung und Schöpfung I 642; Wirkursache bei der Zeugung I 644.
Zielstrebigkeit oder Zweckstrebigkeit? I 406.
Zirkumnutation bei den Pflanzen I 248.
Zirkumskriptive (räumliche) und definitive (unräumliche) Existenzweise, man sehe Definitive Existenz.
Zöllner Joh. C. Friedr., Fernwirkungen I 443; dessen psychistische Ansichten I 418 480 481; über Urzeugung II 152.
Zookosmische Hypothese II 156.
Züchtung, künstliche II 236 243.
Zuchtwahl, natürliche I 316; II 223 228 237 253.
Zuchtwahl, sexuelle II 252.
Zufall, relativer, ist möglich, d. h. in Bezug auf jemand kann etwas geschehen, was von ihm weder angeordnet noch

vorausgesehen war; absoluter Zufall (ein Ereignis ohne jegliche Ursache) ist unmöglich I 310 562; II 255.
Zufall bei der Weltentstehung II 137; als Grund der Naturzweckmäßigkeit II 255.
Zufälligkeiten im Naturlauf II 374.
Zukünftiges Leben I 758; II 440.
Zukunftsphilosophie I 43 56 73 80.
Zulassung des Übels II 389.
Zunahme und Abnahme I 600.
Zusammendrückbarkeit und Ausdehnbarkeit I 144.
Zwangsnötigung I 727.
Zweck als Gegenstand naturwissenschaftlichen Forschens I 12; Wortbedeutung I 234; Zweck ist das, um dessentwillen etwas von einer Wirkursache hervorgebracht wird I 309. Die Kausalität des Zweckes besteht darin, daß der Zweck erstrebt werde, d. h. dem strebigen Akt seine Richtung und Bestimmtheit zu der geeigneten Tätigkeit gebe I 321; Zweck als *Hysteron-proteron* I 332; Zweck als erste aller Ursachen II 337; Zweck und Mechanik I 346; Zweck und Form I 546.
Zweckfrage, Wichtigkeit derselben I 304.
Zweckloses in der Natur I 262 269.
Zweckmäßigkeit oder Dauermäßigkeit I 234; Beschränktheit unserer Erkenntnis der Naturzweckmäßigkeit I 235 265; positive und rein negative Zweckmäßigkeit II 255.
Zweckstrebigkeit, deren Möglichkeit I 332; Zweckstrebigkeit im Organischen I 313 352; bei den Tieren I 383; in unorganischen Dingen I 352 400.
Zweckstrebigkeit, äußere und innere I 353; II 113 296; innere Zweckstrebigkeit ohne Empfindung I 359; inwiefern Zweckstrebigkeit Erkenntnis voraussetze I 464; setzt Intelligenz voraus I 769; II 335; inwiefern Gott zuzuschreiben I 777; Zweckstreben als Beweis gegen den Monismus II 113.
Zwecktätigkeit und mechanische Ursache I 117 345 551 563; II 129.
Zweckursache, deren Bedeutung für die Ethik II 279.
Zweite Ursachen *(causae secundae)*, man sehe Erste Ursache.

Rev. W. Sluzar